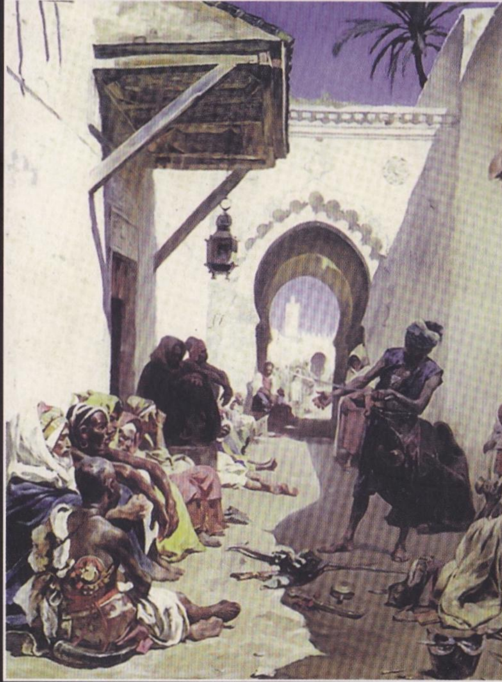
İSLÂM'DA AYRILIKÇI GÖRÜŞLER

HENRY LAOUST





PINAR YAYINLARI

İSLÂM'DA
AYRILIKÇI GÖRÜŞLER

İSLÂM'DA
AYRILIKÇI GÖRÜŞLER

Prof. Dr. Henri Laoust

Türkçesi:
E. Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli

pınar yayınları: 122
islâm düşüncesi: 37

isbn 975-352-114-6

birinci basım
aralık 1999

dizgi-içdüzen: umran
kapak: umran
baskı: yıldızlar matbaacılık
cilt: istanbul ciltevi

pınar yayınları
istanbul kitap kültür merkezi
büyük reşitpaşa cd. no: 22/16
vezneciler istanbul
tel: (0212) 520 98 90-527 06 77

İçindekiler

Çevirenlerin Sunuşu

Pınar Yayınevi bizden, İslâm Tarihi alanında önemli eserlerden biri gördüğü için, elinizdeki kitabı çevirmemizi istedi. Biz de, Türk araştırmacıları ve okuyucularına yararlı olacağına inandığımızdan, bu isteği olumlu karşıladık; neticede, birtakım güçlüklerine rağmen elinizdeki çeviri eseri meydana getirdik.

Aslında biz bu çeviriyi 1983 yılında yaptık ve çalışmamızı çeşitli vesilelerle Türk okuyucusuna duyurduk. Pınar Yayınevi Kütüphanesi de onu 1995 yılından beri basımı kararlaştırılan eserleri arasında tuttu. Nihayet 1999 yılı başında dizgisine başlandı ve bugün basımı gerçekleşti. Biz de, 16 yıl önce yapılan çevirimizi yeniden gözden geçirdik ve okuyucumuza bu haliyle sunduk. Bununla birlikte dili fevkalade ağır, cümleleri çok uzun ve edebî olan kitapda yer alan kelimeler ve kavramların Türkçe'ye çevirisinde veya tam karşılığının verilmesinde eksiklerimiz bulunabilecektir. Bunda, yerleşmiş eski ifadeleri seçişimizin, okuyucunun kafasını karıştırmamak isteyişimizin ve yazarın kullandığı kelimeye aynen bağlı kalışımızın da rolü vardır.

Her halükarda, Türk okuyucusunun böyle bir esere ihtiyacı vardı ve biz de bunun bilincindeki kişiler olarak onu dilimize çevirdik.

Çağdaş şarkiyatçıların ünlülerinden olan H. Laoust çok yazan bir şarkiyatçıdır. Kendisini tamamen ilme vererek ömrünü araştırmalar yaparak ve kıymetli eserler telif ederek geçirdi. Yazdıkları uzun ve yorucu araştırmala-

rın ürünleri olup bilimsel eserlerdir. Bu sebepledir ki; Oryantalizm ve İslâm araştırmaları alanlarında çokça başvurulan kitaplar arasında yer almıştır. Ancak onun uzmanlaştığı ve daha çok yazdığı konu, İbn Teymiyye ve düşünce yapısıdır. Gazâlî ve İbn Batta ile ilgili çalışmaları da takdire şâyandır.

1905 yılında doğan Henri Laoust'un Arab ve İslâm ilimleriyle ilgilenmesinde öncelikle şu iki etken rol oynadı:

1- Her insana ve düşünceye hoşgörülü olması,

2- Anne-babasının Fas'a yerleşmesinden sonra, önceki tecrübelerine tamamıyla yabancı olan bir kültür çevresiyle ilişki kurması.

Latince ve Yunanca da bilen Henri Laoust, burada Arapça öğrenmeye başladı. 1926'da girdiği üniversitede felsefe öğrenimi yaptı ve Arap dilinde agregasyon elde etti. Daha sonra meşhur araştırmalarını bu iki alanda gerçekleştirdi.

Araştırmaları, onu Şark'a götürdü; pansiyoner olarak bulunduğu Kahire'deki Fransız Şark Arkeoloji Enstitüsü'nde ilk araştırmalarına başladı. Daha sonra Şam'daki Fransız Arap Araştırmaları Enstitüsü'ne geçti. 1937 yılında bu Enstitü'nün genel sekreteri oldu; kısa süre sonra ise müdürlüğüne getirildi ve 1956'ya kadar bu makamda kaldı.

Mısır ve Şam'daki kütüphanelerde öğrendiklerine kitaplarında yer verdi. Neşrettiği yazma eserler ve Arapça kitaplarda okuyup öğrendikleri onun İslâm'la ilgili formasyonunun temelini oluşturdu. Yetişmesinde kelam, usûl-ü fıkıh ve fıkıh ilimlerinin metodolojisi egemen oldu.

Bu formasyon ve metodoloji üzere yetişmesiyle birlikte "İslamolog-şarkiyatçı" ünvanını aldı. Bu arada, Fransız Koleji onursal profesörü ve Şam Fransız Enstitüsü Arap İlimleri öğretim üyesi oldu. Çok zarif bir insan olan H. Laoust, başka bilimsel konularda da ilgi ile izlendi. Fondeca, Fransa-Suudi Arabistan Dostluk Derneklerinde görevler aldı. Müslüman ve gayri müslim çevrelerde iyi bir kişi olarak tanındı.

Öte yandan Henri Laoust'un hayatında Fas, Mısır, Yakın Doğu ve Suriye'deki ikametlerinin çok büyük etkisi vardır. 1946 ve 1956 yıllarında üniversite öğretim üyesi olarak görev yaptığı Lyon'daki günleri de onun yaşantısında etkili olan bir başka dönemdir.

Henri Laoust, tıpkı Louis Massignon gibi, İslâm'a eleştirel yaklaşımla baktı. Araştırmalarını da böyle bir anlayışla bilimsel kaynaklar temelinde yaptı. Bilimsel çalışmalarında mümkün olduğunca orijinal ve ilk elden kay-

naklara dayanmaya ve belgeli bilgeler vermeye yöneldi. 1972'de Riyad'da, 1974 yılında Paris'te, daha sonra Cenevre, Vatikan ve Strasburg'da katıldığı uluslararası kollogyumlarda sunduğu "İslam ve İnsan Hakları", "İslam'da İnsanın Kültürel Hakları", "İslam'ın İnsan Kavramı ve İnsanın Barışa Doğru Yönelişi", "İslam'da Kadının Konumu", "İslam'da insan Hakları ve Aile Birliği" başlıklı bildirileri bu anlayışın açık örnekleridir.

Henri Laoust'un eserleri, Doğu-Batı yakınlaşması meselesini temel konulardan biri yaptı. Çağdaş İslâm ile çağdaş Batı düşüncesi arasında yakınlık ve benzerlikler aradı. İslâm mezhepleri tarihi, tasavvuf ve selefilikle özel olarak ilgilenmesi ve yazdıklarında bu yaklaşımı açıkça sergilemesi, bu tespitin belgesi niteliğindedir. O her araştırmasına, konunun kavram ve teknik terimlerini açıklayarak başlardı. İslâm'la ilgili çalışmalarını daha ziyade İslâmî ilimlerle temellendirir; İslâmî ilimleri de kendi usüllerine göre incelerdi.

Arapça ve İslâm hakkında çok geniş bir bilgi ve kültüre sahipti. Ancak o öncelikle bir düşünce tarihçisi idi ve fikirleri tarihteki seyri içerisinde incelerdi. "İbn Teymiye'nin Sosyal ve Politik Fikirleri Üzerine Bir Deneme" (1939) isimli çalışması bunun açık örneğidir ve sonraki araştırmalarına temel oluşturdu. Ancak o, İbn Teymiye'nin ve "el-Bidaye"sini elinden bırakmadığı Şafiî âlim İbn Kesîr'in manevî öğrencisi idi. Henri Laoust adını İbn Teymiyye isminden ayrı düşünmek kolay değildir.

Fransız asıllı müsteşriklerin en seçkini sayılabilen H. Laoust, müslüman şahsiyetler yoluyla İslâm ilimlerinin gelişmesine ve Batı'da tanınmasına olan katkılarının önemli bölümünü İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'e ayırdı; İbn Receb'in "Tabakâtü'l-Hanâbile"sini analiz etti, "el-Bidaye ve'n-Nihaye"nin XIII ve XIV. ciltlerini notlar ilavesiyle Fransızca'ya çevirdi, Zehebi'nin "Tarihu'd-Düveli'l-İslam"ı üzerinde çalıştı; Memlukler ve Osmanlılar ile ilgili bir çok yazma eseri neşretti ve Fransızca'ya çevirdi.

Yaşlılık dönemini huzur evinde geçiren H. Laoust yaşantısının son yıllarında, amansız bir hastalığa yakalandı; 1982 yılı sonlarında hastalığı ağırlaştı ve 1983 yılı başında öldü.

Henri Laoust'un eserlerinin listesini kitabın sonunda verdik.

Elinizdeki eser, İslâm'ı öncelikle bir din görmekte; medeniyetini 'müslüman iman ve ameli'nin çeşitli alanlara yansıması saymaktadır. Çeşitli müslüman toplulukların ve değişik kurumların varlığı ise, tevhid eksenli bu

medeniyetin farklı yansımalarıdır.

Yazar tespit ve değerlendirmelerinde, bize göre, elinden geldiğince bilimsel ve objektif olmaya çalışmıştır. Aşırı görüş ve iddialardan kaçınmış, orta yolda yürümüştür. Seleflerinin ve meslekdaşlarının çalışmalarından yeterince istifade etmesinin yanında, birçok konunun ele alınıp değerlendirilmesinde de onların metodunu izlemiştir. Bu yönden bakıldığında, eserde, kullanılan kaynakların çoğunlukla muahhar olduğu, tekrar niteliğinde fikir ve hükümlerin yer aldığı dikkatimizi çekmektedir. Ancak konuların - mümkün olduğunca- kendi kaynaklarına dayandırılmasına, başka konularla karşılaştırılarak açıklanmasına, daha güvenli ve farklı kaynaklı bilgilere ulaşması için okuyucuya bibliyografya tavsiye edilmesine önem verilmiştir.

Bunun yanısıra, Henri Laoust esas itibariyle batılı bir yazar ve uzun süre doğuda yaşamış bir papazdır. Yazdıkları, açıklamaları ve yorumları zaman zaman önyargılı ve duygusal olabilir. Kağıt üzerinde Maturidî-hanefi mezhebine veya Ehl-i Sünnet'e mensup olan Türk okuyucusunun hoşuna gitmeyen anlatımlar da bulunabilir. Bütün bu olasılıklar, kanaatimizce, doğaldır ve hoşgörülmelidir. Zaten 'kendisinin başkası, başkasının da kendisi olmasını' istemeyen yada böyle bir olasılığa karşı olan herkes farklılıkları yadırgamaz ve ayrı düşünenleri kötülemez. H. Laoust'un bir müsteşrik ve hıristiyan yazar olduğu da gözönünde bulundurulmalıdır.

Bu bağlamda eser İslâm ve medeniyeti'nin genel bir panaroması niteliğindedir. İslâm topluluklarını, düşünce ve kültür akımlarını, siyasi ve dini mezhepleri, derûnî ve bâtınî tarikatları, çeşitli dinî kurumları ve kurucularını; tanınmış âlim, fakih, sûfî, yazar ve düşünce adamlarını öz olarak ama temel özellikleriyle, eserleri ve orijinal yönleriyle okuyucuya tanıtmaktadır. Ancak genellikle bölünmelere ve mezhepçiliğe, tefrika boyutlu hareketlere ve faaliyetlere İslâm medeniyetiyle ilgili gelişmelerden daha çok yer vermektedir.

Bunun yanında, yazarın konuları ele alışı, açıklaması ve yorumlaması birçok yönden yenilikler içermektedir. Yirminci yüzyıl yazarının eleştirel yaklaşımı ve değerlendirmeleriyle problemler ortaya konulmakta; olayların günümüze uzanan boyutlarına işaret edilmektedir.

Eserin Türk okuyucusu ve araştırıcılarına yararlı olacağına inanıyoruz. İnsan yapıtı olan herşeyde eksiklikler bulunacağı doğaldır. Çeviri ile ilgili

eleştirilerden elbette yararlanacağız. Çalışmamızla düşünce ve kültür tarihimize yararlı olduksa ne mutlu bize. Böyle bir eseri yayınlayan Pınar yayınevi'ne ve basılmasında emeği bulunan herkese teşekkür ediyoruz.

Çevirenler

Not: Henri Laoust'un hayatı ve eserleri konusunda şu çalışmalardan yararlandık:
- Dominique Sourdel ve J. Sourdel-Thomine, *Henri Laoust* (1905-1983), Revue des Etudes Islamiques, 52, Paris 1984, s. 1-16.
- Amr Samb, *Hommage à M. Henri Laoust, Bulletin d'Etudes Orientales*, 30, Damas, 1978, s. 197-200.
-Renaud Avez, *L'Institut Français de Damas au Palais Azem* (1922-1946) *à Travers des Archives, Damas* 1993, s. 148-150.
-George Makdisi, *Henri Laoust* (1905-1983), *Journal Asiatique*, Paris 1984. s.272
- L'Activité de L'Institut Français de Damas Durant L'Année 1943-1944, *Bulletin D'Etudes Orientales*, X, Beyrouth 1943-1944. Bu çalışmaları bize temin eden Prof Dr. Mustafa Fayda'ya teşekkür ederiz.

Önsöz

Payot Yayınevi bizden, 'Tarih Kütüphanesi'nin bir cildini 'İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler' konusuna ayırmamızı istedi. Böyle bir konuda büyük güvene mazhar olmamız bizi yapılan teklifi kabul etmeye teşvik edici olmuşsa da, yine de verilen görevi almakta uzun süre tereddüt ettik; zira, araştırmaların hâlihazır durumu gözönünde bulundurulursa, böyle bir işe girişmenin çok büyük cüret isteyen bir husus olduğu kolaylıkla anlaşılır. Sonuçta, bu şekilde bize teklif edilen ve fevkalade ağır güçlükleri olduğu gözüken işin engellerini aşma kararına vardıysak, bu bizim bir bakıma, öncelikle kendimize karşı dürüst olmak isteyişimizden ve güven duymamızdan dolayıdır.

Aslında, uzun yıllardan beri ve çeşitli vesilelerle gerçekleştirdiğimiz faaliyetlerde, henüz bu sahada yeterli bilgisi olmayan öğrencilerimize İslâm dininin derûnî bilgisine derinlemesine nüfuz etmeyi sağlayabilen kitaplar vermenin zaruretine işaret ettik. Daha önce görüşüp anlaşmış olmamamıza rağmen, meslektaşlarımın eğilimleri de böyleydi. Zaten, özellikle son yıllarda, 3. Dünya ülkeleri ile olan ilişkilerimizin biz Batılılar için ifade ettiği ahlakî sorumluluklar sebebiyle böyle birşey yapmaya kesinlikle ihtiyaç olduğuna dair inanç hızla güçlendi. İslâm'ın 3. Dünya ülkelerinde istisnaî bir yer tuttuğunu ayrıca söylemeye gerek yoktur. Birbirine bağımlılığın giderek arttığı bir çağda, büyük dinler ve onlara mensup olan milletler arasında süratle ve güçlü bir tarzda, karşılıklı anlayışa dayanan ilişkilerin kurulması İs-

lâm'ın derûnî yönünü derinlemesine ele alan eserler yazmamızın bir diğer faktörünü oluşturmaktadır. Sözkonusu ilişkiler kesinlikle, belli bir ölçüde kandırmacılıklara yönelik bir çağrı üzerine kurulmamıştır.

Gerçekte İslâm, bir medeniyet, bir kültür veya kurumlar bütünü olmaktan önce, bir din olmuştur ve esas itibariyle de din olmaya devam edecektir. Yani İslâm, bir hakka iman etme eylemi, bir inanç yapısının sonsuzluğunu ve kudretini kabul etme olayıdır. İslâm, herşeyden önce, müslümanlara göre, Kur'ân'ın tasdiki ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliğinin ikrarı esasına dayanır. Nitekim, bir insanın *mü'minler topluluğu*na katılmasını sağlayan *kelime-i tevhîd* ("Allah'tan başka ilah yoktur ve Hz. Muhammed Allah'ın elçisidir." sözü) de bu gerçeği ifade eder.

Ancak, çok yaygın olan bir kanaatin tersine olarak belirtmek gerekir ki, bu temel inanca, yani tevhid akidesine bağlılığın ötesinde, yalnızca bir tek İslâm yoktur; çünkü İslâm, çok erken bir dönemden itibaren, pek çok fırkaya ve mezhebe ayrıldı, bölünüp parçalandı. Çeşitli İslâm toplulukları ortaya çıktı. İslâm'ın çeşitlilik veya çokluk göstermesine sebep olan bu fırkalar ve mezhepler ekseriye birbiriyle çarpıştılar ve onlardan herbiri, ilahî hakikatin asıl temsilcisinin kendisi olduğunu iddia ederek, devamlı olarak ötekilerini suçladı, tekfir etti.

Ne var ki, ortaya çıkan fırkalardan ve mezheplerden birçoğu tarih içerisinde eriyip yokoldu. Yeni ekollerin ve mezheplerin yokolmaları da her zaman mümkündür. Buna karşılık onlardan birçoğu, ekseriye en eski olanları varlıklarını büyük bir canlılıkla günümüze kadar sürdürdüler. Bu en eski ve fakat günümüze kadar yaşayan mezhepler, ataları tarafından kendilerine intikal ettirilen inançlar ve fikirler mirasını yeni gelişmelerle zenginleştirip yaşatma ve çoğaltarak varlığını ilelebet sürdürme konusunda kesin kararlıydılar.

Aslında İslâm'ı gerçek hüviyetiyle ortaya koymanın en iyi yolu kesinlikle, -ister çoğunlukçu isterse azınlıkçı olsun- belli bir mezhepten hareket etmek değildir; zira, bu iki durumdaki mezheplerden herbiri ortodoksinin temsilcisi olarak gösterilebilir, ki bunu yapmaya hiçbir gücün hakkı yoktur. Fakat, doğru olan bu derûnî çeşitliliği, iç zenginliği, zamanın akışı içerisinde ve malzememizin eksikliklerine rağmen, en iyi şekilde anlamaya çalışmaktır.

Bütün bu fırkalar, mezhepler, zümreler ve bu entellektüel akımlar; eğer

tabir yerindeyse, bütün bu manevî aileler, aslında hala yeterince tanınmayan politik veya sosyal olaylara tanık olmuş uzun bir tarih sürecinde ortaya çıkmışlardır. İşte bütün bu manevî aileler, bizzat kendileri aileler olarak, kısmen kendilerini meydana getiren ya da ortaya çıkmalarına tanık olan zaman ve yer şartlarıyla açıklanabilen bir o kadar olaydır. Ve onlar bu olaylara çok özel bir gaye vermek istemişlerdir. Öyle ki, bu özel gaye, sözkonusu farklı hareketlerin iktibas unsurlarının çok kez belirlenmesi imkansız yollarla eritilmeye ve entegre edilmeye elverişliliği bazan çok büyük olmuşsa da, yine de kendisini meydana getiren unsurlara indirgenemez.

Araştırmamızda, bir bakıma öğretici (didaktik) ve mantıkî olup ele alınması hakikaten çok kolay olan ve mesela, Sünnîlik, Hâricîlik, Şiîlik, Mu'tezile, felsefe ve sûfîlik gibi zümreleri esas kollarıyla birlikte sırasıyla inceleme esasına dayanan bir metot takip etmek yerine; yukarıda belirtilen tarzda ortaya çıkan, birbirine muhalif olmasına rağmen, yine de birbirine yardımlarıyla tanımlanabilen, hususî şahsiyetlerini koruyan ve dinî bir sisteme ait olma vasfı taşıyan bu düşünce ekollerinin karşılıklı bağımlılıklarını ortaya koymak gayesiyle, tarihî sıralama usûlünü benimsedik.

Aynı şekilde, çoğunlukla çalışmamızın sahasını bölen ve dolayısıyla siyâsî, iktisâdî ve içtimâî olayların incelenmesini bizzat tarihçilere; sistemlerin ya da düşünce tarzlarının bağlamlarından koparılmış ve gerek geçmişte gerekse hâlihazırda önemi çoğunlukça takdir edilmemiş olan sathî ideolojik tezahürlere indirgenmiş olarak incelenmesini filozoflara, hukukçulara veya fikir tarihçilerine bırakmaya yönelik olan *'parçalama metodu'*nun da fazla yadırganmaması lazımdır.

Tarih, İslâm'da, bir teolojidir ve teoloji de bir tarihtir. Öte yandan, büyük İslâm mezheplerinden herbiri, bir siyâsî sistem olmasına rağmen, kesinlikle bir siyâsî doktrine indirgenmeyecektir; çünkü İslâm'da mana ile madde veya dünya ile din ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlı olmuştur ve bağlı olmaya devam edecektir.

Birara çalışmamızı, belli bir tarihle -mesela, Bağdâd'ın 656/1258 yılında Moğollar tarafından alınması gibi- sınırlamayı tasarladık. Böyle düşünmemizin şüphesiz birçok sebebi vardı; en azından üzerimize aldığımız zor bir görevi birazcık hafifletmek meşru isteği böyle bir metot takip etmeyi tasarlamamız için yeterlidir. Her ne kadar râşid halifeler devri ve Emevî devletinin gerek ilk ayrılıkların ortaya çıkmasında gerekse daha sonra İslâm'ın ya-

pılanmasında çok büyük payı olmuşsa da, ister Şeyh el-Müfîd veya Ebû Cafer et-Tûsîgibi yazarlarıyle Şiîlik, ister Gazâlî veya Fahreddin er-Râzî gibi Büveyhî devri yazarlarıyla Sünnîlik ve Cüneyd, Ebû Tâlib el-Mekkî veya İbn Arabi gibi yazarlarıyla sûfîlik, isterse Kadı Abdülcebbar veya İbn Ebi'l-Hadîd gibi yazarlarıyla Mu'tezile sözkonusu olsun... bütün büyük İslâm fırkaları, varlığını, nazarî yönden Abbasî devri literatürüne dayanarak sürdürmektedirler.

Ancak, bu noktada, bizi böyle bir sınırlamada bulunmaktan kaçınmaya ve derinlemesine parçalanmış olmakla birlikte sistematik araştırması hala başlangıç noktalarında bulunan Hindistan veya Siyah Afrika İslâmlığının incelenmesini bir tarafa bırakarak araştırmamızı özellikle hilâfet konusu üzerinde teksif etmeye yönelten başka mütalaalar vardır. Öyle görünüyor ki, klasik metot İslâm tarihini üç esas devir içerisinde ele almaktadır; bunlar, temelde Yunan medeniyeti tesirine bağlı bulunan ve Emevîler ve ilk Abbasiler zamanında büyük atılım gösteren nazarî gelişme dönemi; Abbasî halifesi el-Mütevekkil'in Sünnîliği yeniden yerleştirmesinden itibaren başlayan ve çok uzun bir süre devam eden gerileme ve çöküş dönemi ve son olarak, tamamen Batı tesiri altında ortaya çıkan ve özellikle Mısır'ın Fransa tarafından işgal edilmesiyle başlatılan rönesans (yeniden doğuş) dönemidir. Böyle bir sınıflandırmaya dayanan bir inceleme hem gelenekçidir hem de eskinin tekrarından ibarettir; çünkü böyle bir metot takip etmek İslâm tarihinin iyice kalıplaştırılmış bir yapılanışı içerisinde kalmaktır. Oysa, çöküş dönemi içerisinde gösterilen Memluk devrinde tamamen birinci plandan olan yazarlar yetişti. Osmanlılar'ın dinî tarihi de, tamamen incelenmemiş olmasına rağmen, günümüz dünyasında büyük bir etken olarak ağırlığını koymaya devam etmektedir. Aynı şekilde, Safevîlerin damgasını taşıyan önemli şiî rönesansı hareketi de çağdaş realitelerle içiçe bulunmaktadır.

Öte yandan, çağımızdan önceki çağ, müslüman milletlerin bugünkü hayatına temel teşkil etmeye devam eden çeşitli yenilikçilik ve çağdaşlık şekillerine tanık oldu. Bütün bunların da ötesinde, İslâm misyonunu sürdürüyor. Onun içindir ki, yaşadığımız devrin tüm zorluklarına rağmen, İslâm'ın, değişkenliği içerisinde taraftarlarına ulaştırmaya devam ettiği geleneklerin ve ilhamların kalıntılarını iyice tanımak her zamankinden daha önemlidir.

Bu araştırmamızda, seleflerimizin ve meslektaşlarımızın çalışmalarına çok şey borçlu olmamıza rağmen, yine de biz, çok zor bir yükü birazcık olsun hafifletmek gibi meşru bir endişeden dolayı ve bu türden çalışmalarda adet olduğu üzere, kullanma imkanına sahip olduğumuz, iktibasta bulunabildiğimiz çeşitli kaynakları sayfa sonunda göstermeme, hem kitabın her bölümü hem de tamamı için, daha derinlemesine bilgi edinilmesine yol göstermesi gayesiyle, genel bir bibliyografya vermeme konusunda çok istekliydik.

Bibliyografi türünden çok değerli araştırmaların varlığı, bizi böyle bir karara sevkeden en önemli faktör olmuştur. İlmî çalışma için zaruri bir malzeme oluşturan *İslâm Ansiklopedisi* bu eserlerin başında gelmektedir. Aynı şekilde, Cl. Cahen'in *L'Introduction à l'Histoire de l'Orient Musulman* (Müslüman Doğu Tarihine Giriş), W. Montgomery Watt'ın *L'Islamic Philosohpy and Theology* (İslâm Felsefesi ve Teolojisi), Henri Corbin'in *L'Histoire de la Philosophie Musulmane* (İslâm Felsefesi Tarihi) ve nihayet İslâm hukuku incelemesi için J. Schacht'ın *L'Introduction to Islamic Law* (İslâm Hukukuna Giriş) adlarındaki eserleriyle benzeri birçok başka eserde yer alan kıymetli repertuvarların ve bibliyografik girişlerin varlığı da böyle bir çözümü kabul etmemizde etkili olmuştur.

Okuyucumuza sık sık, araştırmamızda bizim de çoğunlukla kullandığımız kaynaklara ve az sonra verilecek öteki eserlere bakmayı tavsiye etmenin zaruretine inandık. Böylelikle, bir orta yol çözümü, bir yandan, en yeni veya bu sahada ihtisas sahibi olmayan okuyucuyu mükemmel bir bibliyografyaya sevkedilebilecek araştırmalardan bazılarını zikretme, diğer yandan bizim de elinizdeki çalışmamızda müracaat ettiğimiz falan ya da filan metni ona verme esasına dayanmaktadır. Okuyucumuza İslâm'ın derûnî yapısının zengin, değişken ve karmaşık olduğuna dair bir duygu verebilmişsek, onlara, henüz yeterince işlenmemiş metinleri doğrudan inceleyerek, falan veya filan noktada bireysel araştırma yapma zevki kazandırabilmişsek, gerçekten emeklerimizin karşılığını görmüş olacağız.

Hilâfette Ashab Dönemi ve Ayrılıklar
(11-60/632-680)

I- HULEFÂ-İ RÂŞİDÎN (11-40/632-661)

Hz. Peygamber'in Vefatı

Hz. Muhammed (s.a.v), Veda Haccı'ndan kısa bir süre sonra, umumiyetle kabul edilen 8 Haziran 632 tarihinde Medine'de vefat ettiği zaman, henüz kurduğu ve akidesinin temel esaslarını vaz'ettiği dinî ve siyâsî toplulukta, birtakım uyuşmazlık ve ihtilaf unsurları mevcuttu.[1]

Çekişme ve buhran, öncelikle, hemen her zaman Hz. Peygamber'in başarılarında büyük payları bulunan ve fakat temayülleri ve menfaatleri çatışan ashabı arasında idi. İşkencelere maruz kalan, tehlikelere düçar olan ve bütün bunlara göğüs geren ilk müslümanların Hz. Peygamber'in son anda müslüman olanlara daha fazla menfaatler sağlamasını sessiz sedasız kabullenmeleri oldukça güçtü. Maamafih, Hz. Peygamber'in kendilerinden istifade ettiği pek çok kimse, geçmişteki davranışları ve İslâmiyet'i kabul edişlerindeki durumları sebebiyle, fırsatçı veya münafık görünme tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyorlardı.

Bedevilerin itaatsizliği daima tehditkâr olmuş ve eski kabile rekabetleri sona ermemişti. Kuzey ve Güney Arapları asırlık sürtüşmelerini bir günde unutmayacaklardı ve Arabistan'ın birçok kabilesi Kureyş hakimiyetini mukavemetsiz bir tarzda kabul edecek gibi görünmüyordu. Mekke fethinin

akabinde Arabistan'ın her yerinden gelen heyetleri Medine'ye inkıyâda zorlayan büyük İslâmlaşma hareketi içinde, gerçek ihtidâ ile siyasî bağlılığı birbirinden ayırmak, hangisinin hareket noktası olduğunu tesbit etmek oldukça güçtür.

Hz. Ebû Bekir'in Hilâfeti (11-13/632-634)

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ilk mesele, ümmetin başına kimin geçeceği hususu idi. Hz. Ebû Bekir'in, Saideoğulları Çardağında (Sakîfetü Benî Sâide'de), Ensâr'ın kolayca bertaraf edilen muhalefetine rağmen halife seçilmiş olması, kısa süre de olsa muallakta kalan hilâfet meselesine bir çözüm getiriyordu. Ne var ki, Şiîlik bunun meşruluğuna karşı çıkacak, ancak gerçekleşmesine veya başarılı olmasına da asla engel olmayacaktı.[2] Hz. Ebû Bekir'in, Suriye ve Irak'a yönelik olarak Hz. Peygamber tarafından yapılmış fütuhât siyasetini cesaretle ele alması, henüz yeterince bağımlı hale gelememiş ve yeni müslüman olmuş kabileleri verimli ve büyük bir maceraya sokuyordu.

Böylece Ebû Bekir, ridde hareketini bastıran kendi hakimiyetini reddederek veyahut da başka dinî önderleri takip ederek zekat vermekten vazgeçen Arab kabilelerinin ayrılma isyanını silip süpüren gücüyle Ümmetin birliğini sağlamış oldu. Bu isyankar kabilelerin veya kütlelerin tâbi oldukları dinî önderler şunlardır: Yemâme'de, Benî Hanîfe kabilesinden Müseylime; Benî Esed ve Medine'nin kuzeyindeki Benî Gatafan kabilelerinden Tuleyha; Bahreyn dolaylarındaki Temim kabilelerinde ise kadın peygamber Secah. Bir ara Medine bile tehdit edilmişti. En çetin savaşlar, Suriye dönüşünde, Halid b. Velid tarafından, Benî Hanîfe içindeki sahte peygamber Müseylime'ye karşı yapıldı. Sonunda, Yemâme'deki Akrabe savaşında Müseylime yokedildi; ama pek çok kurrâ da şehid oldu.[3]

Şiî edebiyat, Ebû Bekir'e karşı düşmanlıkta eski bir geleneğin izlerini taşır. Bu edebiyatta Ebû Bekir, kendisine zekat vermeyi reddeden Benî Hanîfe'yi keyfî bir tarzda mürted olarak mütalaa etmek ve onları, haksızlıkla akıttığı kanlardan dolayı Hz. Peygamber'in itâbına uğramış bulunan Halid b. Velid'e katlettirmiş olmakla suçlanır. Halife olur olmaz, bu son esirleri serbest bırakma ve selefinin sebep olduğu zararları telafi etme hususunda acele eden Ömer'in siyâseti, Ebû Bekir'in siyâsetine karşıt olarak gösterilir.[4]

Şiîlik, Hz. Peygamber'in kızı ve Ali'nin karısı Hz. Fâtıma'ya, babasının

mirascısı sıfatıyla Fedek arazisini vermeyi reddettiği ve "sadece kendisinin bildiği" bir hadisi kullanarak *"peygamberlerin hiçbir maddî miras bırakmadıkları"* [5]görüşünü keyfî bir delil olarak ileri sürdüğü için Ebû Bekir'i affetmez. Yine Şiîlik, Ebû Bekir'i; İslâm'ın başlangıç devrinde, hepsi de önemli roller oynamış bulunan biri Muhacirlerden Ebû Ubeyde b. el-Cerrah, diğer üçü de Ensar'dan Ebû Huzeyfe'nin mevlâsı Sâlim, Benî Evs'den Usayd b. Hudayr ve Benî Hazrec'den Beşir b. Sa'd b. Sa'lebe'nin suç ortaklığı ile Ömer b. el-Hattâb tarafından ümmetin başına geçirilmiş bir gâsıp olarak görür.[6]

Hz. Ömer'in Hilâfeti (13-23/634-644)

Hz. Ebû Bekir tarafından halife tayin edilmesiyle hilâfete, Hz. Ömer gibi, İslâm'ın başlangıcında müslüman olmakla beraber, Hicret'ten sonra, Hz. Peygamber'in yanında ekseriya iyi bir siyasî müşavir ve diplomat rolü oynamış bir insan geliyordu. Hz. Ömer'in kızı Hafsa, Hz. Peygamber'le evlenmişti. Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir ile öylesine derin bir münasebet içinde idi ki mübalağasız, birtakım kimseler onların şahsiyetlerinin birbirlerini tamamlayıcı vasfını ifade etmeden kendilerini alamamaktadır. Maamafih bir çok müellif de, Hz. Peygamber'in vefatından sonra onların arasında meydana gelen ihtilafları saklamamaktadır.[7]

Ebû Bekir gibi Ömer de, üniter ve merkeziyetçi bir hilâfet kurmaya çalıştı. İslâm topluluğunu, selefinden daha metotlu bir şekilde, ilk müesseseleriyle donattı ve yine selefi gibi yalnızca devlet teşkilatı sahasına değil, fakat daha ziyade din ve ahlak alanına da müdahale etti; böylece siyasî birlik ve merkezî idareye dayalı bir hilâfet kurdu.

Şiîlik, Ömer'i, kararlarından birçoğunu kabul edilmez bid'atler şeklinde değerlendirerek yerden yere vurur. Onu, Ramazan gecelerinde cemaatla kıldırmak istediği teravih namazını ihdas etmek ve iki mut'ayı yasaklamış olmakla suçlar. Yasaklanan mut'alardan biri, hacının, umreden sonra ve hac ihramını tekrar giyinmeden önce, yapması yasak olan şeyleri yapmasına müsaade edildiği temettu haccı ile alakalıdır; ikincisi ise şiî inancında her zaman benimsenen mut'a nikahıdır (geçici evlilik). Yine Şia'nın iddiasına göre Hz. Ömer, hudûd'u (şer'î cezaları) her zaman Allah ve Rasûlü'nün iradesine uygun olarak uygulamamıştır. Yine o, Hz. Peygamber'in eski hanımlarına, özellikle Hz. Âişe ve Hz. Hafsa'ya beytülmalden ihtiyaçlarının çok

üstünde maaş vermek veya savaş ganimetinden, keyfî olarak onlara da pay çıkarmaktan çekinmemiştir.[8]

Hz. Ömer, Hz. Ebû Bekir gibi, Bizans ve İran'a karşı savaşa devam etti. Irak ve İran'ın komşu vilayetlerinin fethedilmesi müslümanları Orta Asya'nın eşiğine götürüyor; Mısır'ın fethi de Kuzey Afrika ve Sudan içlerine geçişi hazırlıyordu. Maamafih ilk anda birlik unsuru olan bu fetihler, yapısı henüz bütünüyle teşekkül etmemiş olan İslâmiyet'i, geniş ölçüde, fethettiği eski medeniyetlerden gelen fikirlerin tesirine açmak suretiyle, fırkaların ve kopmaların tohumunu da beraberinde taşıyordu.[9] Yabancı menşeli mevâlî, azadlı köleler veya bir Arap kabilesine bağlı köleler, bütün kabiliyet ve gayretlerini İslâm'ın ve Arap kavminin emrine verdikleri durumlarda bile, eski kültürleri ile olan bağlarını koparmıyorlardı. Fetihlerin ortaya çıkardığı meseleler; Hz. Peygamber'in miras bıraktığı tatbikat içinde, yekpare bir esas veya yeterli cevap bulamadığından, idarecilerin veya ilk âlimlerin tercihlerine göre son derece farklı çözümler bırakıyordu.

Halife Ömer, 3 Kasım 644 tarihinde Medine mescidinde bir hıristiyan veya Zerdüşt dinine mensup bulunan ve şikayetçi olduğu maddî sıkıntılardan kendisini sorumlu tutan Ebû Lü'lü'e adındaki, Basra valisinin azadlı kölesi tarafından hançerlendi.[10] Bu katlin hakiki sebepleri tamamen meçhul durumdadır. Olaydan sonra, Medine'de, eski Sasanî kralı Hürmüzân'ın, ihtidâ etmiş olmasına rağmen, katl hadisesinin sorumlusu olduğu söylentisi süratle yayıldı. Halifenin küçük oğlu Ubeydullah b. Ömer, babasının intikamını almak için Hürmüzan ve onunla birlikte iki kişiyi, suçsuz olmalarına rağmen öldürdü; bunlar Hürmüzân'ın kızı ve kralın maiyetinde Medine'ye gelmiş olan bir hıristiyandı. Kaynakların bildirdiklerine göre Ömer, katili yakalattı ve onun hakkındaki hükmü, halife olarak yerine geçecek kişiye bıraktı.[11]

İhtiyatla kabul edilmesi icap eden bir rivayete göre, Hz. Ömer, ölmeden önce, halifenin seçilmesi işini altı kişilik bir şûrâya tevdi edecek vakti bulmuş olacaktır. Bu altı kişilik şûrâ; geleceğin iki halifesi Osman ve Ali, daha sonra Ali'nin hasmı olacak Zübeyr ve Talha ile sahabilerden Abdurrahman b. Avf ve Sa'd b. Ebî Vakkas'tan oluşuyordu. Sünnî rivayete göre bu altı kişilik şûrâ, Talha, Zübeyr ve Sa'd'ın halifeliğe adaylıktan çekilmesinden sonra, 'en yaşlı ve en münasip buldukları' Osman'ı halife seçti. Aksine Şiîlik, bu tayin işini, Abdurrahman b. Avf'ın büyük rol sahibi olduğu yeni oyunların

neticesi olarak görmektedir. Aslında, tarihçilerin muahhar haberleri muvacehesinde bu görüşü bu tarzda ortaya koymak çok güçtür.[12]

Rivayetin, Aşere-i mübeşşere'den biri olarak mütalaa ettiği Abdurrahman b. Avf, devrindeki herkesçe imrenilecek bir servete sahip sahabilerden biri idi.

Ebû Zerr'il-Gıfârî'nin, servetinden dolayı Abdurrahman b. Avf'a muhalefet etmesi, fetih siyasetinin artmasında katkıda bulunduğu daha çok mal ile meşgul olma işinin, dinlerini bütünüyle başka bir anlayışla ele alan mü'minler katında nasıl ayıplanacak bir durum olduğunu göstermektedir. Bir şiî hadisi "Yeryüzünde Ebû Zer'den daha doğru biri olmaz!" der. Başka bir şiî hadiste ise Ebû Zer, Allah'ın sevdiği ve sevilmesini emrettiği dört kişi, Ali, Selman ve Mikdad arasında bulunmaktadır. Ebû Zer, aynı zamanda, dünya nimetlerini aşırı derecede reddeden bu zahidlerden biri idi. Ebû Zer'in anlayışına göre, bir insanın ihtiyacından fazla olarak malik olduğu servet, kendisi için cehennem ateşine eşdeğerde bir hazinedir.

"*...Altın ve gümüşten biriktirip (kenz), Allah yolunda sarfetmeyenlere can yakıcı bir azabı müjdele!*" (Tevbe, 9/34) âyeti ile aynı mealdeki bir hadis bu inanışın esasını teşkil etmektedir. Birtakım sufiler, bilahare bu görüşü işleyeceklerdir; fakat sünnîlik, bu anlayışı Şiîliğin ele aldığından daha farklı seviyede benimsemiştir. Bu âyette *kenz* yalnızca zekatı verilmemiş serveti ifade eder. Aslında Kur'ân-ı Kerîm, varislere intikal edecek mirası tayin ve tesbit etmekle, önemli miktarda dahi olsa servet sahibi olmayı yasaklamayacaktır.[13]

Hz. Osman'ın Hilâfeti (24-35/644-656)

Yeni halife Hz. Osman, Ebû Bekir vasıtasıyla müslüman olan beş kişiden biridir. Benî Abd-i Şems kabilesindendir. Bu kabilenin Mekke ticaretindeki iktisâdî önemi büyüktü ve daha ziyade yeni ihtidâlardan sonra Hz. Peygamber'e vasıflı arkadaşlar kazandırmıştı. Hz. Osman, Hz. Muhammed'in iki kızı, önce Rukiye, onun ölümü üzerine -bazılarınca temelsiz olarak inkar edilmiş ise- de Ümmü Külsüm ile evlenmiştir.[14]

Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetleri sırasında Suriye'ye nüfûz etmeye ve hakimiyetlerini kısmen yeniden ele geçirmeye başlamış olan Ümeyyeoğulları ailesi, akrabaları olan Hz. Osman'ın hilâfeti zamanında, Arap aristokrasisine mensup diğer ailelerin kolayca kabul edemeyecekleri bir üstün-

lük kazanacaktı. Yeni halifenin akrabalarına düşkünlüğü, sayıları gittikçe artan düşmanların kendisine karşı çıkmasıyla son buldu; ancak onun akrabalarına düşkünlüğü, bu mütemadî düşmanlıktan neş'et etmiş olabilir.

Hz. Osman; Hz. Ebû Bekir ve Ömer'i takiben Kur'ân-ı Kerim'in toplanması kararını aldı. Zeyd b. Sâbit'i bu işi gerçekleştirmekle vazifelendirdi. Ancak onun bu kararı, neticede, kurrâ arasında daha sonra ortaya çıkan huzursuzluklarda payı olduğu görülen bir memnuniyetsizlik doğurdu. Meydana gelen bu Osman nüshası, Şii çevrelerde dahi kabul edilmesine rağmen, Abdullah b. Mes'ud, Ali veya Übey'e nisbet edilen diğer nüshaları bertaraf edemedi.[15]

Şia, Osman'ın hilâfetini, müslümanların büyük çoğunluğunu kendisine karşı çıkaran keyfî davranışlardan ibaret bir dönem olarak görür. Şer'î cezaların tatbikindeki aşırı zaafları, ona yüklenen suçlar arasında yer alır. Nitekim o, Ubeydullah b. Ömer'e kısas tatbik etmemiştir. Aynı şekilde o, içkili vaziyette dolaşmakla suçlanan Basra valisi Velid b. Ukbe'yi ancak Hz. Ali'nin sert ikazından sonra kırbaçlattı. Ebû Zer'i, Muâviye'nin isteği üzerine Medine civarındaki Rebeze'ye sürdü. Kendi Kur'ân nüshasını imha etmek istemeyen İbn Mes'ud'u kırbaçlatarak cezalandırdı. Beytülmâli idaresi de bir mesele olmuştur. Şöyle ki, dört yeğeni ile bedbaht katibi Mervan'a dağıtmak üzere, beytülmalden önemli miktarda para almış olmakla suçlanmaktadır. Yine o, selefleri tarafından muhtelif vilayetlere vali tayin olunmuş birçok büyük sahabiyi vazifelerinden azlederek, yerlerine, yegane meziyeti kendi ailesine veya kabilesine mensup olmaktan ibaret olan kimseleri tayin ettiği için mazur görülmemektedir. Onun ibadet sahasındaki icraatından birçoğu da, takbihe müstahak bid'atler olarak görülmüştür.[16]

Sünnîliğe göre, Hz. Osman'a yöneltilen tenkitler, ağırlık bakımından hiç de ilk iki halifeye yapılmış olanlardan fazla değildir. Katillerin darbeleri ile ölen Hz. Osman, selefi Hz. Ömer gibi şehid oldu. Hâricîlik'ten çıkmış görünen bir üçüncü görüş, Hz. Osman'ın hilâfetini iki döneme ayırmaktadır: 644'den 650 yılına kadar olan iyi devre; hilâfetinin son yıllarını içine alan kötü devre.[17]

Bununla beraber, hoşnutsuzluk hilâfetinin ilk günlerinde ortaya çıkmış ve süratle kötüleşmiştir. Bu yüzden Hz. Osman'ın öldürülmesi ile neticelenen bu uzun buhran dönemi hakkında kesin bir görüş belirtmek oldukça zordur. İster Şii, ister Hâricî olsun, muhalif rivayetler, Osman'ın hataları

üzerinde ısrarla dururlarsa da, ona iyi gözle bakan Sünnî tarihçilik; tarafsız bir zemin üzerinde, hadiselerin sorumluluğunu ondan uzaklaştırmaya ve mazlum halife için, olayları yatıştırmak gayesiyle uygun her türlü tavizi kabule hazır bir adam portresi çizmeye çalışır.

İlk hadiseler, önce Irak'ta, sonra da karışıklıkta hakim rol oynayan iki kişinin, el-Eşter ile Muhammed b. Ebî Bekr'in ikamet ettikleri Mısır'da baş-gösterdi.[18] Hz. Osman, 654 yılında, büyük vilayetlerin valilerini Medine'ye çağırdığında durum hayli endişe verici idi. Rivayetlere göre, Medine'ye gelmiş olan valilerden herbiri mevcut durum hakkında kendi çözüm şeklini belirtti: Halifeye halkı meşgul edecek bir cihad bulması, gayr-i memnunları para ile satın alması veya ortadan kaldırması, meseleleri fazla büyütmeden oldukları gibi bırakması, halkın istemediği valileri değiştirmesi veya siyasetlerine çekidüzen verdirmesi teklif edildi; fakat hiçbir tatminkâr karar alınmadı.[19]

Mısır, Kûfe ve Basra'dan muntazam birlikler halinde yürüyüşe geçerek 656 Nisan'ında Medine varoşlarında birleşen asiler, bizzat kendi içlerinde oldukça parçalanmışlardı. Mısırlılar Ali'yi, Kûfeliler Talha'yı, Basralılar da Zübeyr'i destekliyorlardı. Halife, halkın istemediği valileri değiştirmeyi ve yakınlarına bundan böyle lütuflarda bulunmamayı va'dederek onlarla anlaştı.

Gerek Sünnî, gerek Şii tarihçiliğin doğru kabul ettiği tarihî bir hata bunalımı yeniden alevlendirdi. Mısır heyeti, Kahire'ye dönerken, Filistin'deki el-Ariş mevkiine geldiklerinde, halifenin, Mısır valisinden, dönmekte olan asileri tutuklaması ve cezalandırmasını isteyen bir mektubunu taşıyan postacıyı durdurdular.[20]

Mısır heyeti, bu mektubu yazanın halifenin katibi ve müşaviri Mervan'dan başkası olmayacağı hususunu tesbit etmek için tekrar Medine'ye dönüyordu. Kendisinden ya suçluyu teslim etmesi yahut da hilâfetten vazgeçmesi istenen halife Hz. Osman, bu iki isteği de reddediyordu. Evinde muhasara edilen Hz. Osman, ilk halifenin oğlu ve Hz. Âişe'nin üvey kardeşi Muhammed b. Ebî Bekir'in idaresindeki bir grup asi tarafından Haziran 656'da öldürüldü. Bu katl olayı, İslâm'da, tarihinin en şiddetli tefrikalarından birinin zuhuruna sebep olacaktır.[21]

Hz. Ali'nin Hilâfeti (35-40/656-661)

Hz. Peygamber'in yeğeni ve damadı olan Hz. Ali, üzerinde ihtilaf edilen bir tarihte, Medine'de halifeliğe getirildi. Mevcut şartlar, karışıklık üzerine kurulu ve İslâm'ın en zor dönemlerinden birini teşkil eden bir idarenin güçlüklerini haber veriyordu. Onu iktidara getiren geçici birlik, arzuların ve menfaatlerin mütecânis bir birleşimini meydana getiriyordu.[22]

Teşekkül eden bu birlikte, sadık taraftarların yanısıra, Hz. Osman'a muhalif olan kurrâ, geleneksel olarak Mekke'nin büyük ailelerine karşı olan Ensâr, Hz. Ali'yi desteklemekle fethedilen arazilerin taksiminde bir pay elde etme ümidinde olan savaşçılar bulunuyordu.

Daha umumî bir ifade ile, Hz. Osman'ın akraba düşkünlüğünden rahatsız olan ve Emevîlerin gittikçe artan güçlerinden endişelenen sahabilerin bu yeni idareyi baş tacı etmekten başka çareleri yoktu. Bununla birlikte bu idareyi, mazlumların ve nimetlerden mahrum edilmiş herkesin idaresi kılmak pek doğru olmayabilir. Muhterisler ve düzenbazlar da bu yeni idareye şüpheli ve mütereddit bir bağlılık gösteriyorlardı.

Bu koalisyonun en büyük zaafı, muhtelif sebeplerle, Hz. Osman'a hücumda yeralanları veya halifenin öldürülmesine katılanları bünyesinde toplamasıdır. Sünnî tarihçi Zehebî'ye göre, "Şehid edilen Hz. Osman'ın katli haberi vilayetlere ulaştığında, bütün müslümanların ve özellikle Suriye'dekilerin derin üzüntüsüne sebep oldu. Hz. Osman'ın tamamen kana boyanmış gömleği, bir ulakla Şam'a geldi. Bu kanlı gömlek caminin minberinde teşhir edildi ve Muâviye, Hz. Osman'ın şehadeti hakkında hüzün verici bir hutbe okudu. Orada bulunan 60.000 kişi, halifenin öldürülmesinin intikamını almak için ant içti".[23] Birçok sahabi; Emevî davasını benimsememekle beraber, Suriye'ye gitmek üzere Medine'den ayrıldı.[24]

Cemel Savaşı

Hz. Ali'nin halifeliğe geçişinin üzerinden henüz altı ay geçmişti ki, sırasıyle Talha, Zübeyr ve Hz. Âişe de ondan ayrılarak Irak yolunu tuttular; Talha ve Zübeyr'in taraftarlarının bulunduğu Kûfe ve Basra'ya gittiler. Bu eyaletin elinden gitmesinden endişeye düşen Hz. Ali, Cemel savaşında onlara yetişti ve 9 Aralık 656'da onları ortadan kaldırdı. Talha ve Zübeyr bu savaşta öldüler. Hz. Âişe Medine'ye gönderildi.[25]

Talha ve Zübeyr hakkında çok sert tavır takınan ve onları Hz. Ali'nin hi-

lâfetini ilk kabul edenler arasında oldukları halde, daha sonra ihtirasları yüzünden bey'atlarını terkeden iki dönek olarak mütalaa eden Şia, Hz. Âişe hakkında çok daha ileri gider. Şiîlik, Hz. Âişe'yi tutarsız olmakla suçlar ve der ki: O, önce müslümanları Hz. Osman'a karşı kışkırtmış ve öldürülmesine de sevinmişti; fakat Hz. Ali halife olur olmaz, bu sefer, saldırılarını ona karşı yöneltmiş ve Talha ile Zübeyr'i Hz. Ali ile savaşmaya sevketmişti. Bir şiî hadisinde, Hz. Peygamber'in, genç hanımına şöyle dediği nakledilir: "*Ali ile savaşacaksın ve suçlusu da sen olacaksın...*" Diğer taraftan o, Ali ile savaşmak üzre evini terkederken, Allah'ın, Hz. Peygamber'in zevcelerini evlerinden çıkmalarını yasaklayan emrine de karşı geliyordu.[26]

Meseleler, hadiselerin Sünnî rivayetinde farklı bir mahiyet arzeder. Bağdâdî'ye göre, Hz. Ali'nin Cemel savaşındaki üç büyük düşmanı, bu şekilde hareket etmekle şüphesiz hatalıydılar; fakat daha sonra, Osman'ın katillerinden uzaklaşmayı istedikleri ve bu yolda kendi iradeleriyle hareket ettikleri için büyük günah işlemiş olmakla suçlanamazlar. Hz. Âişe müslümanları uzlaştırmak için gayret gösteriyordu; lakin Benî Dâbbe ve Benî Ezd kabileleri tarafından savaşa sürüklendi. Zübeyr hatasını kabul etmiş ve Hz. Ali'nin, taraftarlarından biri olmasına rağmen cehennemlik olduğunu söylediği bir kimse tarafından öldürüldüğü vakit savaşı terketmişti. Talha da, öldürüldüğü sırada, Zübeyr'i takip etme noktasında bulunuyordu.[27]

Zehebî, aynı istikamette şunları yazar: "Hz.Osman'la ilgili tutumlarına üzülen ve halifenin öldürülmesinin İslâmiyet için arzettiği felaketin büyüklüğünü idrak eden Talha, Zübeyr ve Hz. Âişe, ona yeterince yardımcı olamadıklarını farkettiler. Ve bu yüzden, Hz. Osman'ın kanını talep gayesiyle, Medine'yi terketmeye ve Basra'ya gitmeye karar verdiler. Böylece onlar, Hz. Ali'nin iznini almaksızın bu şekilde hareket ediyorlardı. Aslında Hz. Osman'ın katilleri Hz. Ali'nin etrafında toplanmışlar ve büyük ölçüde de müessir hale gelmişlerdi. Bir isyan hareketinden endişe eden Hz. Ali, Medine kuvvetleri ve Hz. Osman'ı katledenlerin başlıcaları ile Irak'a hareket etti".[28] Meşhur tarihçi Zehebî nihayet şu sonuca varıyor: Hz. Ali ile ona karşı çıkan bu üç kişi arasındaki Cemel savaşı -ki "Hz. Ali bunu ne düşünmüş ne de arzu etmişti"- işte bu şekilde meydana geldi. "*Bu savaşta, her iki ordunun en karanlık ve ne idiğü belirsiz isimleri, büyük bir hırsla savaştılar; dolayısıyla savaşın seyri Hz. Ali, Talha ve Zübeyr'in ellerinden çıktı*".

Sıffin Savaşı ve Tahkîm

Hz. Ali ile Muâviye'yi karşı karşıya getiren uzun mücadeleyi doğuran şartlar hakkında, birbirleriyle çatışan iddiaların ötesinde, açık bir fikir belirtmek fevkalade güçtür. Aynı şekilde, 656 yılı Haziran-Temmuz aylarında, Fırat'ın sağ kıyısı üzerinde cereyan etmiş olan Sıffin karşılaşmasındaki şartları vuzuha kavuşturmak da çok zordur. Rivayete inanılacak olursa, Muâviye, Kur'ân-ı Kerim'in "*Mü'minlerden iki taraf birbirleriyle savaştıklarında...*" öne sürdüğü *tahkîm* usulünü teklif ettiği sırada, zor durumda bulunuyordu.[29]

Hem Sünnîlik, hem de Şiîlik bu 'tahkîm' hadisesinin meşruiyetini kabul eder; fakat bunun, o sırada Suriye ordusu saflarında bulunan kurnaz Amr ibn'ül-As'ın ortaya attığı bir hile olduğu ve Muâviye'nin de düşman saflarında bir ihtilaf unsuru olacağını görerek, savaşın sonlarında ortaya atılan bu savaş hilesine katıldığı ilave edilir. Daha işin başında birtakım tereddütleri olan Hz. Ali, aşırı şekilde savaşa devamdan yana olanların görüşünün aksine olarak ve Emevîler tarafından gizlice kandırılmış kendi adamlarından birinin tavsiyelerine uyarak tahkîmi kabul zorunda kalacaktı.

Ümmetin birliğini bir defa daha bozan bu mücadele, büyük nefretlerin doğmasına sebep oldu. Bir grup sahabi; herhangi bir istişarede bulunmaksızın, kendiliklerinden, kafirlerle savaşmaya her zaman hazır olduklarını açıklamak ve fakat kardeş kavgalarına katılmayı reddetmek suretiyle, mevcut mücadele karşısında tarafsız kalmayı kararlaştırdılar.[30] Böylece kendilerine verilen adlarıyla bu ilk Mu'tezile, muvafık yegane davranış olarak tavsif edecekleri tarafsızlık ve sessizliğin öncülüğünü yapıyorlardı. Aynı şekilde, Muâviye tarafından teklif edilen tahkîme başvurulması, İslâm topluluğunda sulhün yeniden tesis edildiğini görmek isteyen ve fakat bunun silahlarla değil barışçı yollarla gerçekleşmesi görüşünde olan geniş bir kitlenin arzusuna da cevap veriyordu.

Hz. Ali ile Muâviye'nin resmî temsilcileri sıfatıyla, Ebû Musâ el-Eş'arî ile Amr ibn'ül-As tarafından gerçekleştirilen tahkîmin hangi şartlarda cereyan ettiğini açıkça ortaya koymak da oldukça güçtür. Toplantıların yeri (Dûmet'ül-Cendel ve Ezruh), sayıları (bir veya iki) ve tarihî seyri hala daha tartışmalıdır. Kesin olan cihet şudur: Hilâfet meselesine hakiki çözüm getirilememiştir ve 'tahkîm' meselesi Emeviler'in lehine neticelenmiştir. Hz. Osman'a yöneltilen tenkitlerin, hiçbir zaman onun öldürülmesini haklı gösterecek durumda olmadığı kabul edilmiştir.[31]

Hâricîlik

Hz. Ali'nin tahkîmi kabul etmesi, taraftarları arasında, daha önceden hazırlanmakta olan ve ilk büyük İslâm mezhebinin (Hâricîlerin) teşekkül etmesiyle sonuçlanan bir isyan hareketinin başlangıç noktasını teşkil etti. Ayrılık; Irak'a dönüş yolu üstündeki Harura mevkiinde daha da yaygınlaştı. Hz. Ali'nin, haklı olduğunu belirtmek gayesiyle Kûfe camiinde yaptığı konuşma yeni kopmalara sebep oldu. Bu isyan, kısa süre içinde, kendine mahsus bir yere, reislerine ve bir teşkilat nüvesi'ne sahip oldu. Dicle'nin kollarından biri üzerinde kurulmuş olan Nehrevan kasabasında toplanan bu ilk Hâricîler, isimleri bize Abdullah b. Vehb er-Râsibî ve Hurkus b. Züheyr el-Becelî şeklinde gelen iki kişiyi kendilerine emir tayin ettiler.[32]

Bu ilk Hâricîlerin Hz. Ali'den ayrılmalarının sebebi, *onun meşru sahibi olduğu bir iktidarı silaha sarılarak müdafaa etmemesi ve insanların kesin olmayan hükmünü Allah'ın hükmüne üstün tutmasıdır.* Siyasi yönden Hâricîlik başka bir anlam da taşımaktaydı. İlk dört halife ve Muâviye, Kureyş kabilesindendiler. Hâricîliğin zuhuru ile birlikte, mü'minlerin, büyük günah işleyen bir imama karşı isyan etme hakkına sahip oldukları belirtilmekle kalmıyor, aynı zamanda serbestçe kendi önderlerini seçme hakkına sahip oldukları da ortaya konuyordu. Halifenin Kureyşli veya Kureyş dışından olmasında fark yoktu. Daha önceleri siyasî bir hakimiyet tesisine yönelen hilâfet anlayışı, böylece olaylarda tesiri sıkça görülecek olan siyasî çokluk anlayışına yer veriyordu. Daha demokratik ve bir manada daha eşitlikçi olan Hâricîlik, aynı zamanda iktidarın tanımak zorunda kaldığı imtiyazlarla gizli anlaşmalara düşman olmakla, son derece bariz bir ahlakî taassubun izlerini de ortaya koyabilmekte idi.

Hz. Ali, elde ettiği bazı başarılarına rağmen, eski taraftarlarını tekrar kendine döndürmeyi başaramamakla, sürtüşmeyi kaçınılmaz kılıyordu. Nitekim bu durum, 17 Temmuz 658'de Nehrevan savaşının cereyanına sebep oldu. Bu ayaklanma ancak kanla bastırılabildi ve isyancıların iki reisi öldürüldü. Halifenin kumanda ettiği Kûfeliler arasında Tay kabilesinden şair Adiy b. Hâtim de bulunuyordu. Adiy b. Hâtim, Hz. Ali ordusunu savaşa teşvik etmek gayesiyle, Hâricîlere karşı ateşli şiirler söylüyordu.[33]

Gerek Sünnî gerek şiî geleneği, Nehrevan savaşının sorumluluğunu, tarihte *ilk defa din kardeşlerine karşı kılıç çeken kişiler* olan Hâricîlere yüklemektedir. Nehrevan savaşı, Hâricîliğin fevkalade uzlaşmaz unsurlarının ta-

assubu ile izah olunabilecek bir baskı tedbirinden başka birşey değildir. Bununla birlikte Hâricî hareketinin başlangıcında, ümmet içerisinde bir kopmadan ziyade, kendi aralarında Allah'ın şeriatına göre yaşamayı arzulayan mü'minlerin Hz. Ali'ye karşı silahlı bir isyan teşkil ettiği hususu haklı olarak düşünülebilir. Maamafih bu mü'minler, sokulmak istendikleri bu mücadeleden ilk kazançlı çıkmış olanın din olduğu konusunda emin değillerdi. Tarihin Hâricîliği sorumlu tuttuğu terörizm, Nehrevan savaşının sebebi olmaktan daha çok neticesi olmuş oluyordu. Nehrevan mağlubiyeti Hâricîliği zayıflattı ise de tamamen ortadan kaldıramadı; aksine onu daha da şiddetlendirdi ve yayılmasına yaradı. Mezhepler tarihçiliği, Nehrevan katliamından kurtulan dokuz Hâricî'den ikisinin Sicistan, ikisinin Yemen, ikisinin Uman, ikisinin de Cezîre'ye görüşlerini yaymak üzere gittiklerini söyleyerek, kendi açısından bu neticeye ulaşır.[34]

Bununla birlikte Muâviye, 658 yılı Temmuz ayında, Amr ibn'ül-As'ı Mısır'ın fethini yeniden gerçekleştirmekle vazifelendiriyordu. Bu, ülke halkının ilgilenmediği kolay bir fetihti. Diğer taraftan Muâviye müteakip senede, hasmı Hz. Ali'nin en azından ismen idaresi altında bulunan vilayetlerin fethedilmesi için bir dizi kuvvet gönderiyordu. 660 yılında, Mekke ve Medine onun idaresine giriyor ve Hz. Ali ile yapılan bir anlaşmayla, isteği üzerine, Irak eyaleti Ali'ye kalıyordu.[35]

Hz. Ali, 661 yılı Şubat ayında, Kûfe camiinde, bir hâricî tarafından hançerlenerek öldürüldü. Hz. Ali'yi öldüren bu hâricî, Benî Hanîfe kabilesinin mevlâsı olan Abdurrahman b. Mülcem idi. Bertaraf edilmesi mümkün olmayan bir rivayet, İbn Mülcem ve iki suç ortağını, müslüman cemaati bölmenin mesullerinden saydıkları diğer iki mesul kişi olan Muâviye ile Amr ibn'ül-As'ı -başaramamalarına rağmen- öldürmek istemiş olmakla suçlamaktadır.[36]

Sebeiyye

Hz. Ali'nin vefatı Şiîliği zayıflama ve bölünmeye götürmüştü. Büyük oğlu Hasan onun yerine geçti. Sünnîlik Hasan'ın hilâfetinin meşruluğunu kabul etmekle beraber, esaslarını açık bir tarzda belirtmez. İslâm mezhepleri tarihçiliği Sebeiyye'nin zuhurunu, Hz. Hasan'ın halife olduğu bu yıllara doğru göstermektedir. Sebeiyye, tarihî bakımdan, aşırı Şii fırkalardan ilk zuhur edenidir. Kurucusu, müslüman olmuş Kûfeli bir yahudi olarak gösterilen

Abdullah b. Sebe'dir.[37] Ona izafe edilen fitneler, Hz. Osman'ın hilâfetinin sonuna doğru tesirlerini göstermeye başladı. Onun hileleri, rahatlıkla sahabeyi parçalayan mücadeleleri açıklamak için delil olarak ileri sürüldü. Delil gösterilen bu hileler, Abdullah b. Sevdâ adında birinin oyunları ile irtibatlı gösterilir. İbn Sevdâ Mısır'da oturuyor ve İbn Sebe'nin öğrencisi sayılıyordu. Bununla beraber, İbn Sebe ile İbn Sevdâ bazan birbirleriyle karıştırılmışlardır. Rivayetlere göre Hz. Ali, bir kısmını diri diri yaktırmış olacaktır; fakat o, Suriyelilerin ve taraftarlarından bazılarının alaylarından korktuğu için onları tamamen ortadan kaldırmaya cesaret edemedi.

Abdullah b. Sebe', İslâm tarihinde, Hz. Ali'nin nebi olduğunu iddia eden ilk kişi olarak zikredilmektedir. Bilahare o, çok daha ileri giderek, ona uluhiyetin hulûl ettiğini iddia etmiştir. İbn Sebe, Hz. Ali'nin öldüğünü kabul etmeyerek, beklenen Mehdî olduğunu ileri sürdü. O, bir müddet gaip olduktan sonra geri dönecek (*rec'a*); yeryüzüne yeniden nizam ve adaleti hakim kılacaktır. İbn Sebe'nin şöyle dediği rivayet edilmektedir: *"Hz. Ali'nin öldüğünü iddia eden Navâsıb ile Hâricîler yalan söylemişlerdir. Yahudiler ve hıristiyanlar çarmıha gerilmiş bir adam gördüler ve onun Hz. İsâ olduğuna inandılar. Aynı şekilde Navâsıb, Hâricîler ve diğer sapık görüş sahipleri, Ali'ye benzeyen öldürülmüş bir adam gördüler. Dolayısıyla Hz. Ali'nin öldüğüne inandılar. Aslında Ali semaya çıkmıştır ve o düşmanlardan öc almak üzere inecektir (rucu')".*[38]

Bilmeceli kişiliğini tarihen tesbitin çok zor olduğu bu esrarlı şahsın oynadığı rol İslâm mezhepleri tarihinde oldukça açıktır. O; esrarengiz ve kabiliyetli bir düzenbaz, İslâm'ın ilk devrindeki en meşhur münafıkların şerefli bir halefi olup ümmetin birliğini bozanların elebaşlarından biri olmakla mesul tutulan ve İslâm'ı sarsan her türlü ayrılıkta uzun ve karanlık bir tertibin gerisindeki isim olarak ilan edilen biridir. İslâm mezhepleri tarihçileri ve kelâmcılar, Sebebiyye akidesinde, aşırı Şiîlik'te devamlı şekilde kavgasını yaptıkları fikirlerin uzak ve bir bakıma müşterek menşeini görmek istediler. Nitekim onlar, aşırı Şiîliğin görüşlerinin bazı hususi gelişmelerini de sufiliğin çeşitli tezahürlerinde aramışlardır. Bir imam veya velide bir uluhiyet tecellisi ifade eden hulûl; bir imamın gaip olması ve kıyametten önce yeryüzüne dönmesi (rucu'); nihayet, tanınmış bir kimseyi (veli) Hz. Peygamber'in üzerine koyan veya nazariyenin kurucu şahıslarından birini aşırı şekilde yücelten gulüvv anlayışı onların başlıcalarıdır.[39] Ve nihayet

Hz. Ali'nin bu Sebeiyye'ye karşı tutumu, Sebeiyye'yi benimseyen sapıkları cezalandırmak ve haklarında yaşadıkları yerin şartlarının icap ettirdiği emniyet tedbirlerini almak konusunda bir örnek ve esas teşkil edebilir.

II. MUÂVİYE'NİN HİLÂFETİ (40-60/661-680)

Hz. Hasan'ın Hilâfet Hakkından Vazgeçmesi

Hz. Ali'nin büyük oğlu Hasan'ı Muâviye ile karşı karşıya getiren anlaşmazlık ve neticede Hz. Hasan'ın hilâfet hakkından vazgeçmesi, fevkalade farklı açıklamalara konu olmuştur.[40] *Şia*'ya göre, sinsi bir tahrikin tamamen iğrenç durumlarında ilk defa düşmanlık anlayışına sahip olan Muâviye'dir. Hz. Hasan bütün gücüyle savaşmak istiyordu, fakat o, babasının başına geldiği ve kardeşinin de karşılaşacağı üzre ihanete uğradı. Ordusu, müşterek bir gayeden uzak insanlar topluluğu idi. Hatta o, Cerrah b. Sinan adında birisi tarafından yaralandı. Taraftarlarından onun yanında sadece, Suriye kuvvetlerine karşı durmak gücüne sahip olmayan küçük bir topluluk kalmıştı. O, hilâfetten tamamen el çekmek niyetinde değildi; fakat düşmanlıkları ortadan kaldırmak için, şartlarını belirterek uzlaşmak istiyordu. Muâviye, Hz. Hasan'ın uzlaşmak için ileri sürdüğü şartları kabul etti. Muâviye, bundan böyle, Hz. Ali'yi hutbede lanetletmeyecek, Hasan taraftarlarına karşı misillemelerden, saldırılardan kaçınacak ve "her iki taraf birbirlerinin haklarını karşılıklı olarak tanıyacaklardır".

Muâviye, esaslarını kabul ettiği anlaşmayı bilahare ihlal etti. O, Kûfe üzerine yürüyüşü esnasında, yolda Nuheyla denilen yerde, edebsizlik bakımından eşine ender rastlanan bir konuşma yaptı. O, bu konuşmasında Iraklılara şöyle diyordu: "*Sizlerle, vazifelerinizi terketmek zorunda bırakmak için değil, fakat sizlerle hakimiyetimi kabul ettirmek için savaşıyorum.*" Kûfe'ye girdiğinde Ali ve Hasan'a saldırmak için, camiide yeni bir hutbe daha okudu. O bu konuşması ile Hz. Hasan'ın şiddetli protestolarını kendine çekti. Nihayet Muâviye, oğlu Yezid'in halife tanınmasını hazırlamak için, "*Allah'ın emrini (ecelini) bekler halde*" şerefle Medine'ye çekilmiş bulunan Hz. Hasan'ı zehirlettirmekle suçlandı.

Sünnîlik, gayr-i müsavi kuvvetlerle yapılacak bir savaşın neticesini anlamış olduğu ve dinin üstün menfaati istikametinde bir anlaşma yaptığı için Hz. Hasan'a eşsiz bir değer atfeder. Hz. Hasan, beytülmalden, soyunun şe-

refine uygun bir hayat sürmesini mümkün kılacak bir maaş almak şartıyla hilâfet hakkından vazgeçmeye razı olacaktır.[41] Gerçekten bir anlaşma yapıldı. Hz. Hasan, Muâviye lehine hilâfetten el çekti ve her ikisi, H. 60/M. 680 yılında merasimle Kûfe'ye girdiler. Bu yıla, Hz. Hasan ile Muâviye arasındaki ayrılığın son bulduğuna işaret etmesi bakımından *Uzlaşma Senesi* (*Senetü'l-Cemâ'a*) adı verilmiştir.

Muâviye Devrinde Şiî Kıpırdanışları

Bununla birlikte, müslümanlar arasında birlik sağlanamadı. Şiîlik ve Hâricîlik, çok sıkı bir tarzda takip edilmelerine rağmen hiçbir şekilde yerlerinde durmadılar. Şii kıpırdanışı, Hz. Hasan'ın hilâfetten vazgeçmesinden sonra, Irak'ta devam etti. Hz. Hasan'ın ölümünün arkasından, Hz. Hüseyin'in Ehl-i Beyt'in başkanı durumuna geçmesi ile sözkonusu ayaklanma yeniden ortaya çıktı. Direnişin başkanı, Kûfe'de Kinde kabilesinden Hucr b. Adiy idi. O, Cemel ve Sıffîn savaşlarında Ali'nin ordusunda bulunmuş ve daha sonra Mısır'da, Muhammed b. Ebî Bekir'in taraftarları arasında yeralmıştı.[42] Kûfe camiinin sahne olduğu gürültülü patırtılı toplantılarda Hucr, şehrin Emevî valisi ve rivayete göre zamanın en akıllı diplomatlarından biri olan Mugîre b. Şu'be'ye saldırdı. Hutbelerinden birinde Hz. Ali'yi tenkit eden ve Hz. Osman'ı öven Mugîre, Hucr'ün sert bir mukabelesine maruz kaldı. O, fayda sağlaması gerekirken zarar veren biri durumunda olmamak için sert davranmaktan çekinmekle beraber, yine de, saygısız bir direnişçinin dilinin sebep olduğu belalardan kendini korumasını bildi.

Kaynakların bildirdiklerine göre Hucr, Mugîre'nin valiliğinin son zamanlarında, Ali taraftarlarına verilen tahsisatın gecikmesini bahane ederek devlet hazinesine mahsus malları Muaviye'ye götüren bir kervana el koydu.

Bununla birlikte, Irak Şiîliği ile Emevî idaresi arasındaki asıl kopukluk Hz. Hasan'ın ölümünden sonra, şehrin valiliğinin Ziyad b. Ebîhi'ye tevdi edilmesi neticesinde meydana geldi. Ziyad b. Ebîhi eski bir Hz. Ali ve Hz. Hasan taraftarı olup, Şam hilâfetine henüz bağlanmıştı. Şam hilâfetine geçişi ile, başlangıçta görüşmeler yolu ile çözümler getirmeye çalışmayı istisna etmeyen bir kimse olmasına rağmen, vali olduktan sonra en sert saldırılar yapmaktan geri durmuyordu. Aynı kavgalar Kûfe camiinde yeniden ortaya çıkıyordu; fakat çok kötü sebepler anlaşmazlığı şiddetlendirdi. Hucr, Hz. Hüseyin ile irtibat halindeydi ve onu, taraftarlarının idaresini eline al-

ması için Kûfe'ye davet etmişti. O, Ziyad'ın Basra'ya hareket etmesinden yararlanarak, yeni olaylar çıkarmıştı. Derhal geri dönen Ziyad, Hucr'ü tutuklattı ve hareketini cezalandırdı. Kaynakların bildirdiğine göre, Hucr, Kûfe'nin en tanınmış kişilerince hazırlanan ve imza edilen iddianamede, halifeye alenen hakaret etmek, açıkça Hz. Ali'nin her türlü hatadan masum olduğu fikrini yaymak ve açıkca Ali ile savaşmış olan herkesten uzaklaşmış olmak (*berâ'e*) suçları ile suçlanıyordu. Rivayetler buna, şunu ilave eder: Muâviye, dosyayı yeniden mütalaa ve Suriye'nin soylu kişileri ile istişare ettikten sonra, onun idam cezasına çarptırıldığını açıkladı. Hucr, Şam yakınlarında, Merc Azra'da idam edildi.

Hâricî Ayaklanmaları

Hâricîlik çok tehditkar oldu. Hz. Hasan'ın hilâfet hakkından vazgeçtiği senede ortaya çıkan Ferve b. Nevfel'in ayaklanması kısa sürede bertaraf edildi.[43] Bu Hâricî ayaklanmalardan en tehdit edici olanı, Medâin'in önemli bir kısmını ele geçirmek isteyen Hatib ve çete reisi Müstevrid'in ayaklanması oldu. Bu isyan da rahatlıkla, Irak Şiîlerinin yardımı ile bastırıldı.[44] Ziyad b. Ebî Süfyan, yeni karışıklıkların önüne geçmek gayesiyle, kabileleri, mensuplarının sebep oldukları bozguncu hareketlerden sorumlu tutmak, Kûfe şehrini birtakım bölgelere ayırmak ve şehir halkının en çok karışıklık çıkaranlarını başka vilayetlere sürdürmek gibi bir dizi sert tedbirler almak zorunda kaldı.

Kureyb el-Ezdî ve ez-Zahhaf'ın Basra'da ayaklanması şehrin sakinlerinin çoğunun hayatına maloldu.[45] Muâviye'nin hilâfetinin sonlarında, Nehrevan'ın iki eski savaşçısının Emevî idaresine karşı mukaddes cihad çağrısında bulundukları zaman, Ubeydullah b. Ziyad, 678'de Hâricîlerin ciddi isyanına karşı koymak zorunda kalmıştı.[46] İsyan, hükümetin daha düzenli ve sayıca daha kalabalık güçlerince bastırıldı; fakat bu isyan, Hâricî ideolojisinin ne kadar canlı olduğunu bir kere daha göstermektedir.

Muâviye'nin Ölümü

Muâviye, vali ve halife olarak kırk yıllık iktidarı zamanında sert bir idare icrasını takiben, 680 yılı Nisan ayında, Şam'da vefat etti. Şahsiyeti ve siyaseti, İslâm dünyasında alabildiğine tartışılmaktadır.[47]

Şiîlik, Muâviye karşısında çok sert bir tavır takınır. Onu, Hz. Ali'ye kar-

şı düşmanca tutumlar içerisinde olmak, hutbede ona lanet ettirmek, Hz. Peygamber'in Ehl-i Beyti'ne karşı savaşmakta her zaman fevkalade aşırı gitmiş olmak ve oğlu Yezid'e iktidar yolunu hazırlamak için İmam Hasan'ı zehirletmiş olmakla suçlar. Şunu kaydedelim ki, Muâviye ve uzun zaman Mekkelilerin muhalefet başkanlığını yapmış olan babası Ebû Süfyan (müslüman olduklarında) şüpheleri bertaraf etmek için, *bağışlananlar* ile Hz. Peygamber'in Mekke fethi günü geçmişlerini unutmak ve siyasî yönden kalplerini İslâm'a kazanmak istediği kimseler (*müellefe-i kulûb*) sınıfına soktuğu kimselerdendir.

Onların, Mekke fethi günü, İslâm'a girenlerden oldukları bazı çevrelerce kabul edilmedi. Bu çevreler, Muâviye'nin, Hz. Peygamber'in sağlığında, vahyi yalan sayan ve şeriatı hor gören bir müşrik olarak kaldığını iddia etmektedir. Aynı kaynaklar, Hz. Peygamber'in vefatından sadece beş ay önce müslüman olan Muâviye'nin, en küçük bir Kur'ân âyeti yazmamış olmasına rağmen, kendisinin Hz. Peygamber tarafından 'vahiy katipleri'nden sayılması için Hz. Abbas'ın tavassutunu istediğini söylerler. Bir şiî hadis Hz. Peygamber'e onun hakkında şöyle söyletir: "*Bir gün Muâviye'yi benim minberimde görürseniz, onu öldürünüz!*"

Sünnîlik, onun hakkında fazla ileri gitmemekle beraber, tarihî sınırlarına göre, hilâfetlerinin meşruluğu hemen herkes tarafından kabul edilen ve Allah'ın hepsini de doğru yol üzere kıldığı dört râşid halifenin kurdukları seçim düzenini, ahlakî değerden mahrum olduğu birçok çevrelerce ileri sürülen oğlu Yezid'in halifeliğini zorla halka kabul ettirmek maksadıyla, zorbalıkla ve veraset yolu ile devam eden saltanat usulüne çevirmiş olmakla suçlamaktadır. Böylece Heraklius ve Kisra ile veya müşrik Arab'ın reisleri ile karşılaştırılan Muâviye, Hz. Peygamber'in meşru halifeleri olan hulefâ-i râşidînin kurduğu 'ideal teokrasi'yi yıkmanın büyük sorumluluğunu taşımaktadır. Teşekkülünde mutedil Şiiliğin ve Abbasî propagandasının da payları olan bu görüş, Hz. Peygamber'in sahabisi ve de Hz. Muhammed'in kayınbiraderi olan bir insanın (Muaviye) tekfiri meselesi önünde gerileyen kelâmcılar veya tarihçiler yanında geniş kabul gördü.

Abbasî devrinde Sünnî çevrede çok yaygın olan ve Bağdâdî tarafından nakledilen bir anlayışa[48] göre; Hz. Ali'ye karşı düşmanlıklarda bulunan Muâviye ve taraftarları, hukukî durumu şeriat tarafından tayin edilen mevcut idareye karşı ayaklanan bâğîler olarak değerlendirilmelidirler; fakat on-

lar, hiçbir şekilde, kafirler olarak mütalaa edilemezler. Aynı şekilde Hz. Peygamber, Hz. Ali taraftarlarının en ateşlilerinden biri olan ve Sıffîn savaşında öldürülen Ammar b. Yâsir'e şöyle demişti: "*Seni, isyankar (bâğî) bir topluluk öldürecektir*". Öte yandan, Hz. Ali'nin de, taraftarlarından birine şöyle söylediği rivayet edilir: "*Kardeşlerimiz bize karşı isyan ettiler. Kaçanları takip etmek ve yaralıları öldürmek yasaktır!*" Eğer kafirlere karşı savaşılsaydı, bu şekilde davranmak doğru olmazdı.

Bununla beraber, Muâviye, tarih boyunca, yanlız Suriye'de değil, aynı zamanda Irak ve İran'da da tarftarlar ve müdafiler buldu.[49] Kaydedelim ki, onun ne imanı ne de 'vahiy katipliği' su götürür; aynı şekilde saygıdeğer biri olduğu da inkar edilemez. Onu Suriye valisi tayin eden Hz. Ömer, vazifesinden asla geri almadı. Sahih kabul edilen birçok hadis, Muâviye'nin tam müslüman bir devlet adamı olduğunu ve Kur'ân anlayışını yaymak için büyük gayret sarfettiğini gösterir. Özetleyecek olursak Muâviye, halifenin sahip olması icap eden bütün şartları kendisinde toplamıştır. Bunlar; "*Kureyş soyundan olmak, dindarlık, ilim ve cesaret sahibi olmak, müslümanlara adaletle muamele etmek*"tir. Bu rivayetlerden bazıları, Muâviye'nin hilâfetinin; onun insan olarak sahip olduğu şahsî özelliklerinden daha çok, İslâm yolundaki faaliyetinin fevkalade kuvvetli olmasıyla da doğrulanmakta olduğu görüşünü savunur.

Bir kere daha belirtelim ki, Muâviye'nin fetih senesi İslâmiyet'e giren ikibin Mekkeli müslüman ile Hz. Peygamber'in kalplerini kazanmak istediği kimseler (müellefe-i kulûb) arasında gösterilmiş olması kesinlikle inkar edilemez. Yine kaydedelim ki, Mekke fethi senesinde İslâmiyet'e girenler samimi- kusursuz müslümanlar oldular ve Muâviye de şüphesiz onların en iyilerinden biri idi. Suriye'nin en başarılı ve önde gelen valisi olan Muâviye, idarecilerin gönlünü kazanmayı bildi. İktidarı zamanında cereyan eden ayaklanmaların sorumlusu bir tek o değildir. Gerçekten Hz. Ali hilâfette daha fazla hak sahibi idi; fakat Hz. Osman'ın katillerini takip etmemekte haksızdı. Aynı şekilde o, Muâviye'yi valilikten alma hatasını işledi ve kendisini onunla karşı karşıya getiren anlaşmazlığı sulh yolu ile çözümleme imkanlarını aramadı. Çok kızgın taraftarlarının şiddet hareketlerini bastırmakta güçsüz kalan Hz. Ali, buhranın patlak vermesinde büyük sorumluluk taşımaktadır. Aynı şekilde o, henüz kendisinin karşısına dikilmemiş olan isyancılarla silahlı mücadeleye girmekle, Allah'ın dinini hakim kılmaktan çok,

kendi emirliğini telkin etmeyi gaye edinmişti. Bütün bunlardan şu sonuca varılmaktadır: Şüphesiz Hz. Ali, tarihî sıra açısından râşid halifelerin sonuncusudur; fakat onların en az iyi olanıdır. Şüphesiz Muâviye meliklerin ilkidir; fakat onların arasında en iyisidir.

Abdullah b. Zübeyr'in Ayaklanması

Durum ne olursa olsun Muâviye'nin vefatı, devlet idaresi ile ilgili güçlükler ve tefrikalar devrini yeniden açtı. Mekke'de, annesi tarafından ilk halife Hz. Ebû Bekir'in torunu olan ve kendisine babasından külliyetli miktarda servet intikal etmiş bulunan Abdullah b. Zübeyr, hiçbir zaman meşru halifelik vasfını tanımadığı Yezid b. Muâviye'ye biat etmedi. Daha sonra o, Yezid'in halifeliğini tanımadığını ilan etti. Davranışı Medine'de çok sayıda Ensâr, Mekke'de de Emevilere karşı olan Kureyş ailelerince kabul edildi.[50]

Halife Yezid, uzun süre tereddüt gösterdikten sonra, sert davranmaya karar verdi. Müslim b. Ukbe kumandasındaki bir Suriye ordusu 27 Ağustos 683 tarihinde, asîleri yenerek Harra zaferini kazandı ve Medine'ye girdi. Şii edebiyatın mesnet olarak kabul etmekte yalnız olmadığı muhalif bir rivayet, halifeyi, üç gün müddetle şehirde katliamda bulunmak ve şehri yağmalamakla suçlar.[51] Bununla birlikte, biraz daha insaflı olan tenkitçiler, Medine'nin kınanacak bir sabırsızlıkla yağmasına izin vermiş olmakla suçlamalarına rağmen, ona atfedilen gaddarlıkların büyük ölçüde abartılmış olduğunu iddia ederler.

Müslim b. Ukbe, bu hadiseler arasında öldü. Onun yerine geçen Hüsayn b. Numeyr, bir aydan beri, yani Yezid'in 11 Kasım 683 tarihinde ölmesinden bu yana, Mekke'yi kuşatmış bulunuyordu. Suriye kuvvetleri geri çekildiler; fakat halife tarih önünde, bir kez daha Kabe'yi yıktırmak ve mancınıklarla ateşe vermek suretiyle kutsal değerlere saygılı davranmamakla suçlanıyordu.[52]

II. Muâviye'nin geçici hilâfeti zamanı tam bir kargaşalık içinde geçti. Birtakım Şii yazarlar, tamamen mesnetsiz olarak, onu Emevî siyasetinden ayrılmış biri olarak tavsif ederler. Mervan, büyük bunalımdan faydalanarak ve hanedanlığın birliğini yeniden sağlamak üzere iktidara gelmeyi başardı.[53] Bu sırada Abdullah b. Zübeyr, Irak, Arabistan, Mısır ve Suriye'de büyük ölçüde faal olan taraftarlar kazanarak gücünü artırdı.

Mervan, kısa süren hilâfeti zamanında, İbn Zübeyr taraftarları üzerinde

kesin başarılar sağladı. O, 644 yılı Temmuz ayında, Şam yakınlarında, Merc-i Râhıt'ta, Abdullah b. Zübeyr'i destekleyen Kaysîleri tamamen kılıçtan geçirdi. Bu zafer, ona, Şam ve Suriye amirlerinin itaatını sağladı.[54] Mervan daha sonra Mısır'ın fethine yöneldi. Mısır'da ordu Emeviler tarafında idi. Mervan, önce oğlu Abdülaziz'i, siyasi emniyet tavsiyelerinde bulunduktan sonra, Mısır'a vali olarak yerleştirdi. Öte yandan ordu kumandanları Filistin'de Abdullah b. Zübeyr'in birçok taarruzunu geri püskürtüyorlardı.

Mervan, 7 Mayıs 685'de Şam'da öldüğünde, Zübeyriyye'nin hilâfet üzerindeki tehdidi tamamen ortadan kalkmıştı. Abdülmelik b. Mervan, altı yıl sonra Emevî devletinin birliğini yeniden tesis etti ve nüfuzunu güçlendirdi. O, 691 yılı sonuna doğru, Mus'ab b. Zübeyr'e karşı Deyr'ul-Cesâlik zaferini kazandı ve Kûfe'ye girdi.[55] Haccâc'ın kumandasında gerçekleşen Hicaz seferi, 693 yılı başında, altı aylık bir kuşatmadan sonra Mekke'nin ele geçirilmesiyle neticeleniyordu. Haccâc da, bu kuşatma sebebiyle, kutsal değerlere saygısız davranmakla suçlandı.[56] Haccâc, Hicaz ve merkezî Arabistan valisi olarak tayin edilmişti. Vali olduktan sonra ilk aldığı kararlardan biri, Benî Selâme kabilesi için bir mescid inşa ettirmek ve Hz. Osman'ı savunmamakla suçlanan iki meşhur suçluyu kırbaçlattırmak oldu.[57] Abbasî taraftarı kaynakların onu tahkir edici sert suçlamalarına rağmen, meşhur Zâlim, uzun süren valiliğinin başlangıcından itibaren, Emevîliği yeniden tesis edenlerin ve İslâm'ı, idaresine verilen yerlerde kuvvetlendirmeye çalışan kimselerin önde gelenlerinden biri durumundadır.[58] Hilâfet, kendisini tehdit eden tehlikelere karşı koymak için Haccâc'ın yardımına ihtiyaç duymuştu. Bastırılan, fakat tamamen ortadan kaldırılamayan Şiîlik ve Hâricîlik, Muâviye'nin ölümü ile başlayan dâhilî karışıklıklar ve güçlüklerde, hareketlerini yeniden başlatmaya oldukça elverişli şartlar bulmuşlardı.

DİPNOTLAR

1. Rivâyete göre o, peygamberlik görevini tamamladıktan sonra h. 7/m. 628'de gerçekleşen Hayber fethi sırasında kendisine düzenlenen zehirleme girişimlerinin kurbanı olarak şehid olmuştur. Aslında şehidliğin peygamberlik vazifesiyle bağdaşmaz olduğu da söylenmiştir; bkz.: İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, V, 208-212 ve 214. Hz. Peygamber hakkında krş: Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1957 ve M. Watt'ın *Mohammad in Mecca* (1954) ve *Mohammad in Medine* isimli iki eseri. Watt'ın bu eserleri Fransızca'ya çevrilmiştir. (Payot, 1957 ve 1959) *Mohammad in Mecca* ise, A. Yüksel-R. Ayas tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiş ve A.Ü.İ. Fakültesi tarafından yayımlanmıştır. (Ankara, 1986)
2. Ebû Bekir ve hilâfeti konusundaki literatür için bkz: *İA*. 2. bsk., s. 112-114. Bu bibliyografyaya İbn Teymiye'nin *Minhâcü's-Sünne'sindeki* (I, 31, 41 ve 157; II, 157,165,174-179, 224-

234; III, 116-134; IV, 213-217 ve 227-240.) Sünnîlik ile Şiilik arasındaki uzun tartışmaları eklemek gerekir.
3. krş. *İA.* 'el-Esved el-Ansî' mad. (I, 510); Müseylime mad. (III, 767-797), 'Sacah' mad. (IV 46) ve 'Tuleyha el-Esedî mad. (IV, 874). Aynı şekilde, İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'sinde, ridde olayları hakkında geniş bilgi mevcuttur. (VI, 305-331 ve 341-42; VII, 118-119)
4. Bu konuda Sünnîlerle Şiiler arasındaki tartışmalar için bkz. İbn Teymiye, *Minhâcü's-Sünne* II, 229-231; B, VI, 321-323. Halid b. Velid'in itaat etmek üzere olan Mâlik b. Nuveyra'yı öldürmekle suçlanışı hakkında da bkz.:
5. Fedek arazisi meselesi ve hilâfetin vasiyetle devamı hk. bkz.: *MS*, II, 157-175 III, 230-231.
6. krş. *MS*, I, 31 ve reddiye için 141-142; H. Lammens'in, *Le Triumvirat d'Abu Bakr, Umar, et Abu Uba'ida*, (Beyrut, 1910)'da da savunduğu tezin öngörüsü de, bir anlamda, budur.
7. Hz. Ömer'in hilâfetinin kısa değerlendirmesi ve bibliyografya için bkz: Levi Della Vida, *İA. (İslâm Ansiklopedisi)*, mad. (III, 1050-1052); *TH*, I, 33-34; *Tehzîb'üt-Tehzib*, II, 3-15 ve *Şezerât*, I, 33-34; *B*, VII. cilt. Onun hilâfetinin uzun bir öyküsü için de, B, VII (13-23 h. yılları olayları)
8. Hz. Ömer'in hilafetinin sebep olduğu problemler konusunda Sünnîlerle Şiiler arasındaki tartışmalar için bkz. *MS*, II, 153-179; III,134-172 ve 233-239; IV, 233-227 ve 232-233.
9. Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in fetihleri hakkında *Histoire de l'Orient Musulman* (Müslüman Doğu Tarihi) isimli eserde geniş bir bibliyografya vardır (s. 126-133). Kadisiye (h.15), Celule (h.17, Mecusilere karşı yapılmıştır), Nihavend (h. 21, İranlılara karşı yapılmıştır) savaşları hakkında bkz. *B*, VII, 37-47, 69 ve 105-112; H. 20'den itibaren gerçekleşen Mısır'ın fethi için de bkz: B, VII, 97.
10. Hz. Ömer 26 Zilhicce 23'te katledildi; katil, halifeyle birlikte yedi kişi daha öldürüp kaçmaya çalışmış, fakat Abdurrahman b. Avf tarafından yakalanmış ve intihar etmiştir; bkz: Duvel, I, 6-7.
11. Hürmüzan ve Ubeydullah tarafından öldürülmesi hk. bkz. *İA*, II, 359 ve, bu öldürme olayının Sünnîlerle şiiler arasında ortaya çıkardığı tartışmalar için bkz.: *MS*, II, 199 -203.
12. Şûrâ hk. uzun tartışmalar için bkz. *MS*, I, 143; III, 158-172, 243.
13. Abdurrahman b. Avf (öl. H. 32) hk. bkz. *B*, VII, 163-164; Hz. Osman'ın hilâfeti zamanındaki karışıklık için de bkz.: *MS*, II, 174, 198-199. Kenz hakkındaki aynı doktrin Şiblî'ye de atfedilmişti. bkz. I. Robson, *İA*, 2. bsk., 'Ebû Zerr el-Gıfârî' (öl. 31 veya 32 h.) mad. (s.118). Ebû Zer'in bu nazariyesi günümüzde, İslâm sosyalizmi üzerinde etkili olmuş ve bu hususta çok zengin bir literatür meydana gelmiştir ki, özel olarak ele alınıp analiz edilmesi çok ilgi çekici bir iş olacaktır. Ebû Zer, ayrıca, Ammar b. Yâsir, Ebû Eyyub el-Ensârî ve Mâlik el-Eşter'le birlikte oniki imamcı Şii akidesinde önemli bir yere sahiptir; bkz. Habib el-İbrahim, *es-Sırâtu'l-Müstakîm fi-Usûli'd-Dîni'l-Kavîm*, Sayda, 1385/1939, s. 37-42.
14. Hz. Osman hk. bilgi ve kaynakça için bkz. G. Levi Della Vida, *İA*, 'Osman' mad. (III, 1077-1080); H. Lammens, *Fatıma et les Filles de Mahomet*, Roma, 1912.
15. Bazı çevreler Hz. Ebû Bekir'in bu alandaki tutumunu eleştirmiştir. Bu işle görevlendirilen Zeyd b. Sâbit, Ebû Bekir, Ömer ve Osman yanlısı bir Ensârî idi, halbuki Ensâr'ın büyük çoğunluğu Hz. Ali'yi tercih ediyorlardı. bkz. R. Blachere, *le Coran*, Paris, 1947, I, 34, 39, 54, 58, 75 ve 92; Abdullah b. Mes'ud'un hayatı hakkında ise bkz. *B*, VII, 162-163; *İsl. Ans.*, II, 428.
16. Hz. Osman'ın hilâfeti ile ilgili tartışmalar için bkz. *MS*, I, 143; III, 173-186, 190-195, 198-207. Hz. Osman'ın ibadetler alanındaki bazı girişimleri de günah gerektiren bid'atlar olarak değerlendirildi. Bunlardan biri, hac ibadeti sırasında, Mina'da, 2 yerine 4 rekat namaz kılmayı ihdas etmesi, bir diğeri de cuma namazı için ikinci ezan okumayı getirmesidir. (bkz. *B*, VII, 154; *MS*, III, 173, 204-206)
17. Hz. Osman'ın hilâfetinin iki taraftarları arasındaki bu devamlılık çözümü bazı çevrelerce Hz. Peygamber'in mührünün kaybedilmesi olayı ile sembolize edilmektedir. Halife Os-

man, h. 30 yılında bu nübüvvet mührünü el-Arîs kuyusuna düşürerek yitirmiş olacaktır. (*İA*, III, 1079)

18. Bunalım -kaynakların bize söylediğine göre- h. 30 yılında az önce işaret ettiğimiz Ebû Zer olayı ile başladı (bu konuda bkz. *MS*, III, 198-199). ilk şiddet hadiseleri h. 33 yılında Hz. Osman'ın kurrâyı Kûfe'den Suriye'ye sürgüne göndermesi ile patlak verdi. Kurrâ h. 34'de Humus'a sürülünce de Kûfe'de yeni karşıklıklar ortaya çıktı; bkz. *B*, VII, 165-166. Osman'a karşı meydana gelen olaylarda Eşter'in rolü konusunda bkz. *İA*, 2. bsk., s. 725-726 ve *B*, VII, 168-170 ve 173.
19. Bu konsey olayı için bkz. Taberî, *Tarih*, III, 374 (h. 34. sene olayları); *B*, VII, 167-169. İlk sufilerden sayılan Huzeyfe, toplumun birliğini adaletin katı kurallarının önüne geçiren anlayışı ile sükunet, barış yanlısı olmuştur; bkz. *B*, VII, 167
20. Medine üzerine bu ilk yürüyüş hk. bkz. *B*, VII, 171-173; *MS*, II, 190.
21. Evin kuşatılması, halifenin öldürülmesi olayları ve Osman'ın katli sonrasındaki kargaşa ile ilgili ilginç değerlendirmeler hk. bkz. *B*, VII, 176-177, 184-191, 197-198.
22. Ali b. Ebi Tâlib'in hilâfeti hk. bkz: L. Veccia Vaglieri'nin *İslâm Ansiklopedisi*'ndeki (2. bsk., s. 392-397) ilgili maddesi, muhtelif rivayetler, Hz. Ali'ye yapılan biatı bazan Hz. Osman'ın defninden öne bazan da sonraya almaktadır. krş. *B*, VII, 225-226; *Historiae*, II, 154-155. Bu anlatımlarda bir şiî yazar Hz. Ali'nin hilafeti konusunda. bir tür icmâ'-ittifak- meydana geldiğini ileri sürmektedir.
23. *B*, VII, 227.
24. Bu olaylara karışmayan ve evine çekilen sahabiler arasında şu isimler vardır: Abdullah b. Ömer, Sa'd b. Ebi Vakkas, Mugîre b. Şu'be, Muhammed b. Mesleme, Usâme b. Zeyd vs. (bkz: *B*, VII, 226-227)
25. Cemel vakası h. 15 Cumâde elevvel 36'da meydana gelmiştir. (bkz. *B*,VII, 246-248)
26. Hz. Âişe'nin bu olaylardaki rolü hk. bkz. *İA*., 2. bsk., 317-318; bu konuda Sünnîler ile Şiiler arasındaki çekişmeler için bkz.: *MS*, II, 182-202; Talha ve Zübeyr hk. bk., *İA*., IV, 673-674 ve 1306.
27. Bağdâdî, *Fark*, 58-60; bâğilerin statüsü için bkz. *Muğni*, X, 49; İbn Kudâme, *Precis de Droit*, d'Ibn Qudama 268-269. Hz. Ali'nin bu asileri kafileler olarak görmelerine izin vermesi, *el-Fark Beyn'el-Fırak*'ta, Hâricîliğin zuhûrunun ilk faktörlerinden biri sayılmıştır.
28. *Düvel*, I, 16-17.
29. Bkz. Dr. Fr. Buhl, Sıffîn mad, *İA*., IV, 422-425; H. Lammens, *Regne de Mu'âviya* (Muâviye'nin Saltanatı), 125-140 ve L. Veccia Vaglieri, Ali mad, *İA*, 2. bsk., I, 396; *MS*, II, 201-226.
30. Bu Mu'tezilenin listesi için bkz. *Düvel*, I, 15.
31. Tahkîm'in meşruiyeti, *el-Fark*'ta, Şiiliğin bile karşı çıkamayacağı ifadelerle açıklanmaktadır. Bu konudaki bir başka yaklaşım ise Hırris b. Râşid'e aittir. Hâricîlerden olmayan Hırris'e göre de, Hz. Ali tahkîmi kabul etme eğiliminde olduğuna göre, yeni halifenin tayini işini bir şûrâya bırakmak uygun olacaktı. (bkz. Lammens, *Regne de Muaviya*, 133)
32. Hâricîlik hakkında bkz. G.L.D ella Vida, *İA*, II, 957-961.
33. Nehrevan savaşı h. 9 Safer 38'de meydana geldi; bkz. *Fark*, 58-60; *Muhtasar*, 67; *B*, VII, 287-289
34. *Fark*, 60; *B*, VII, 316-137. Bu yerlerde Hırris Râşid'in başa geçmesi ve yararsız Nehrevan zaferinin Hz. Ali'nin başına getirdikleri hakkında bilgiler vardır.
35. Mısır'ın fethi h. 38'de gerçekleşmişti; bkz. B, VII, 319-320. Muâviye ile Ali arasındaki anlaşma için de bkz. *B*, VII, 321.
36. Hz. Ali'nin öldürülmesi olayı için bkz. *B*, VII, 325; Şeyh el-Müfîd, *Kitâb'ul-İrşad*, 6.
37. Abdullah b. Sebe ve Sebeiyye hakkında bkz. M.G.S. Hodgson, *İA*, 2. bsk. s. 52-53, 'Abdullah b. Sebe' mad.; *Makalât*, I, 15; *Fark*, 223-224; *Milel ve'n-Nihal*, I, 289-291; *B*,VII, 167-168; L. Massignon, *Salman Pak*, Paris 1934, s. 37 ve 40; *Imamat du Yémen*, 7. sayfadaki dipnot.

38. *Fark*, 224.
39. Aşırı fırkaların (gulât), tenâsuh ve ibâha gibi belirgin özellikleri buradan kaynaklanmaktadır. İmâmetin nass ve vasiyet'le olduğunu söyleyen, İmamın masum ve takiyye sıfatlarının varlığını savunan Şii fırkalara karşı ortaya çıkan aşırı toplulukların düşünce yapısında bu özellikler her zaman mevcuttur. (bkz. *Makalât*, 16-17)
40. Muâviye b. Ebî Süfyan'ın hilâfeti hakkında bkz. H. Lammens, *İA*, III, 659-663; G.L. Della Vida, 'Ümeyye Devleti' mad., *İA*, IV, 1052-1058; Sünnîlerle Şiîler arasında Muâviye hakkındaki tartışmalar için bkz.: *MS*, II, 201-2034.
41. Hz. Hasan'ın hilâfeti hakkında Sünnîlik ve Şiiliğin bakışı hk. karşılaştırmalı bir değerlendirme için bkz. Şeyh el-Müfîd, *Kitâb'ul-İrşad*, 167-171; *Düvel*, I, 21; Ali'nin ölümü hakkında Şiiliğin tutumu için bkz. *Fıraku'ş-Şia*, 21-22. Hz. Hasan'ın ölüm tarihi hakkında çok farklı görüşler mevcuttur. H. Lammens onun h. 49'da öldüğünü söyler. İbn Kesîr'in *Bidâye*'de verdiği tarih de böyledir. Onun ölümü ile ilgili diğer tarihler ise h. 50, 51 ve 58'e kadar uzanmaktadır. Hz. Hasan'ın hangi şartlarda öldüğü de tartışılmıştır. H. Lammens'e göre Hz. Hasan muhtemelen aşırı üzüntü ve yıpranma sonucunda ortaya çıkan bir kısalık (erime) hastalığı sebebiyle Medine'de ölmüştür. Bazı çevreler bu ölümün sorumluluğunu Muâviye'ye yüklerler. Bunlar, onu itham etmek ve Hz. Hasan'a şehidlik mertebeleri vermek için böyle bir tavır takınmış olmaktadırlar (bkz. *İA*, II,291). *Fıraku'ş-Şia*'ya göre ise, Hz. Hasan, Cerrah b. Sinan isimli birisi tarafından hançerlenerek yaralanmış ve bu yaralanmanın sonucunda, 47 yaşında Medine'de ölmüştür; imâmeti 6 yıl beş ay sürmüştür. Bu anlayışa göre, Hz. Hasan her zaman meşru imam sayılmış, Muâviye ise yalnızca vali olarak kalmıştır.
42. Hucr b. Adiy ve Kûfe Şiiliği konusunda krş. *B*, VIII, 50-52; H. Lammens, *İA*; IV, 1303, 'Ziyad' mad; *Imamat du Yémen*, 20; *Regne de Muâviya*, 154 vd.
43. H. 41'deki Ferve b. Nevfel ayaklanması hakkında bkz. *B*, VIII, 22; *Fark*, 61-62.
44. H. 42'deki el-Müstevrid ayaklanması için bkz. *Tarih*, IV, 13 vd.; *B*, VIII, 24-26.
45. *Tarih*, IV, 229-232.
46. *Historiae*, II, 270-275
47. Muâviye'nin saltanatıyla ilgili tartışmalar için krş. H. Lammens, *Règne de Mu'âviya*, 191-197 ve 209-213; L. Della Vida, *İA*, III, 1054; *MS*, II, 201-234.
48. *Usûlü'd-Dîn*, 290-295; *MS*, II,203.
49. Suriye'de devamlı olarak Muâviye yanlısı bir eğilim mevcuttur. İbn Asâkir'in *Târih-i Dımeşk*'ında, Lammens'in *Regne de Mu'âviya*'da (s. 213) işaret ettiği üzere, bu eğilimle ilgili anlatımlar bulunmaktadır. Muâviye'nin İslâmi kişiliği burada övgüyle anlatılmaktadır. Hicretin IV. yüzyılında, Bağdâd'ta, Hanbelî çevrede, Muâviye'yi ve oğlu Yezid'i savunan kitaplar yazılmıştır. Kadı Ebû'l-Hüseyin (öl. 526) ve Abdu'l-Muhît el-Harbî (öl. 583) hakkında bkz. *Zeyl*, I, 178 ve 355.
50. Abdullah b. Zübeyr isyanı hk. bkz. *İA*., 2. bas., 51-52; B. VIII, 215, 332-345.
51. Harra'nın ele geçiriliş tarihi 27 Zilhicce 63'tür. (bkz. *MS*, II, 251-263)
52. *MS*, II, 256.
53. krş. H. Lammens, *Mu'âviya II ou le dernier des Sufyanides, Etudes sur le siècle des Omeyyades*, 163-210.
54. H. Lammens, *İA*., III, 293-294, Merc-i Râhıt mad.
55. *B*, VIII, 314-317.
56. *B*, VIII, 329-332.
57. *B*, IX, 2.
58. H. Lammens, *İA*, II, 215, 217, Haccâc mad.

Muâviye'den Sonra Emeviler Devrinde Bölünmelerin Artması
(60-132/680-750)

I. ŞİÎLİK

Kerbelâ Fâciası

Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin, Yezid'e biat etmeyi reddetmiş ve Mekke'ye çekilmişti. 680 yılında Kûfe'ye gitmek üzere yola çıktı. Kûfe'de taraftarları ve dostları vardı. Ailesi ve küçük bir muhafız birliği ona refakat ediyordu. Öncü olarak giden yeğeni Müslim b. Akil, Kûfe'de, kısa sürede tesirsiz hale getirilen bir isyanı kışkırtmıştı; ne var ki o, kendisine büyük yardım sağlamış olan Mezhic kabilesinin reisi Hânî b. Urve ile birlikte, bu macerada öldü. Yolculuğu boyunca yakından ve sıkı sıkıya takip edilen Hz. Hüseyin ise, bu sırada Irak'a giriyordu. Bir haftalık yorucu ve zahmetli bir yolculuktan sonra, 10 Kasım 680'de (10 Muharrem 61), Kerbelâ'da, sayıca üstün kuvvetlerle karşılaştı; herşeyin karmakarışık olduğu, birbirine karıştığı bu dehşetli çarpışmada, ailesinin birçok ferdi ile birlikte öldü.[1]

Şia, Kerbelâ'nın sorumluluğunu Yezid ve adamlarına yüklemektedir. Aynı şekilde Hz. Hüseyin'i önce başlarına geçmesi için Kûfe'ye davet eden, sonra da onu korkaklıkları yüzünden terkeden Kûfe Şiîlerini sert bir dille suçlamaktadır. Bu facianın doğrudan mesulleri olarak üç kişi gösterildi: Şehrin valisi Ubeydullah b. Ziyad; önce uzlaştırıcı bir tavır takınan, fakat sonra sertleşen Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas; tam bir çözüm bulunacağı sıra-

da Hz. Hüseyin'in şartsız olarak teslim olması için müdahalede bulunan Şemîr b. Zi'l-Cevşen adında meşkuk bir kimse. Bu şahısların kalleşliğine mukabil, Kûfelileri sert bir dille tenkit ettikten sonra, Ümeyyeoğulları saflarından ayrılarak Hz. Hüseyin'in tarafına geçen ve onlarla birlikte savaşan Hurr et-Temîmî'nin soyluluğunu görmekteyiz.

Sünnîlik, Yezid hakkında genellikle çok sert olmakla beraber, Şam halifesinin Hz. Peygamber'in torununu öldürtmek istemiş olmasını kabul etmemektedir. Sözkonsu görüş, Şam halifesinin, adamlarından sadece Hz. Hüseyin'in Irak'ı ele geçirmesine mani olmalarını istediği kanaatındadır. Hatta bu görüşte olanlardan bir kısmı, devlet başkanına karşı başkaldıran ve ümmetin birliğini parçalayan Hz. Hüseyin'in haklı olarak öldürüldüğünü iddia etmektedir. Maamafih hakim görüş, Hz. Hüseyin'in hürriyetini ve şerefini korurken şehid düşmüş olduğu merkezindedir. İktidarı ele geçirmek gayesiyle yola çıkan Hz. Hüseyin, yeğeninin başarısızlığını öğrenince, Yezid'in yanına gitmek, hudutlarda kafirlerle cihad etmek veya Hicaz'a dönmek için müsaade etmesi şartıyla Yezid'e boyun eğeceğini bildirmişti. Ümeyyeoğullarının kumandanları, Hz. Hüseyin'in esir olduğunu ve esir muamelesine tâbi tutulmasını isteyerek, onun hiçbir zaman kabul etmediği bir iktidar adına çirkin bir davranışta bulundular.

Kerbelâ vakası, Şiîliğin mukadderatı üzerinde derin izler bıraktı.[2] Hz. Hasan'ın hilafetten istinkâf ederek sakin bir hayat sürmeye başlamasından sonra ümitsizliğe kapılan Şiîlerden bir kısmı, Hz. Hüseyin'in ataklığı sebebiyle, Ümeyyeoğulları veya İbn Zübeyr taraftarları ile uzlaşan zümreye bağlandılar. Bu ümitsizliğin, onlardan bir kısmını imâmetin Hz. Hüseyin'in ölmesiyle son bulduğu kanaatine sevketmiş olması da pekala mümkündür. Kerbelâ şehidi Hz. Hüseyin'in büyük oğlu Ali, henüz çok genç olmasına rağmen, şüphesiz, taraftarlara sahipti; bununla birlikte, tarftarlarının sayısı ve ehemmiyeti hakkında bir tahminde bulunmak oldukça güçtür. Zühd ve inziva hayatını seçmesi, onu hiçbir zaman Emevî idaresi için tehlikeli bir düşman durumuna sokmadı. Bu durum karşısında gözler, Hz. Ali'nin bir başka oğluna çevrilmeye başladı. Bu, Muhammed b. el-Hanefiyye idi.[3] Annesi Benî Hanîfe kabilesinden eski bir cariye idi. Onun atılgan taraftarlarından biri olan Muhtar, Müslim b. Akil Kûfe'ye geldiği zaman evinde ağırlamıştı. Kerbelâ hadisesi, özünde karışıklıklar taşıyordu ve Hz. Hüseyin'in ölümü, Hz. Osman'ınki gibi, intikamcılarını bulacaktı.

Tevvâbûn Zümresi

Kaynakların bildirdiklerine göre, *Tevvâbûn* zümresi, herşeyden önce, bir tevbe hadisesinde ortaya çıkmıştır. Bu; Kûfeli Şiilerin, 683 yılında, Süleyman b. Surad'ın başkanlığında, Kerbelâ şehidlerinin intikamını almaya karar verdikleri bir hadisedir. Onlara 'Tevvâbûn' denmesi de buradan gelmektedir.[4] Yezid'in ölümü, II. Muâviye'nin kısa süren hilâfeti, Mervan'ın kurtulmak için çalıştığı güçlükler, Abdullah b. Zübeyr'in ayaklanması, Hâricî hareketinin yeniden başlaması, asilere, görünüşte umutsuz durumda bulunan bir hanedan karşısında rahat bir galibiyet ümidi veriyordu. Tabii onları harekete sevkeden başka sebepler de vardı: Abdullah b. Zübeyr'in Şii kıpırdanışını Ümeyyeoğullarına karşı çevirme hususunda gayret göstermesi ve Cezîre'de yardımcılar ve taraftarlar bulma güveni bunlardandır.

Tevvâbûn zümresi, valiyi ve Medâin halkının bir kısmını davalarına kazanmayı başardılar; fakat Basra'da aynı başarıyı gösteremediler. 684 yılı Kasım ayında Nuheyla'dan ayrıldılar. Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'daki kabri başında toplandılar ve Ubeydullah b. Ziyad'ın karargahını kurduğu Rakka'ya doğru hareket ettiler. Tevvâbûn, Cezîre'de, Kırkîsiyâ valisi Züfer b. el-Hârisî'den destek sağladı. Benî Kilâb kabilesinden olan Züfer, şiî olmamakla beraber, Merc-i Râhıt'tan beri Emevîlere düşman idi. Onlar 4 Ocak 685 tarihinde Ayn Verde'de büyük Suriye kuvvetleri ile karşılaştılar. Asiler ilk anda başarı sağlamakla birlikte, kanlı bir yenilgiye uğradılar ve ileri gelenlerinin ekseriyeti öldü. Şia'yı ateşlendiren bu bahtsız Tevvâbûn zümresi, bu hareketleriyle, Irak'ın Emeviler tarafından yeniden fethini geciktirmeye yardımcı oldular. Sakif kabilesine mensup Muhtar, Kûfe'de, öncekilerle kıyaslanmayacak bir isyan başlattığı zaman Ubeydullah b. Ziyad, henüz yeterince huzura kavuşmamış Cezîre'de tutunuyordu.

Muhtar'ın İsyânı

Muhtar bilinmeyen bir şahıs değildi.[5] Babası İran'ın fethi sırasında silahlı bir çarpışmada ölmüştü. Kız kardeşi Abdullah b. Ömer ile evlenmişti. Amcası, Hz. Ali ve Hz. Hasan'ın hilâfetleri zamanında Medâin valiliğinde bulunmuştu. Bizzat Muhtar'ın kendisi de Irak ve Hicaz'da zuhur eden bütün karışıklıklarda göze çarpar. O, Müslim b. Akil'i Kûfe'de evinde misafir etti ve onun intikamını almak istedi; fakat üç gün zarfında Kûfe'den de ayrılmak zorunda kaldı. Daha sonra Abdullah b. Zübeyr'e be'yat etti ve Mek-

ke'nin savunmasına katıldı. Yezid'in ölümünden az sonra, İbn Zübeyr'in idaresine henüz girmiş olan Kûfe'ye, İbn Zübeyr'in valisi ile harac emirinin gelişlerinden bir hafta önce, geri geldi. Muhammed b. el-Hanefiyye adına davette bulunmakla beraber, Tevvâbûn hareketine de katıldı. Önce tutuklandı; ama Ayn Verde olayından sonra serbest bırakıldı ve taraftarlar toplamaya devam ettiği Kûfe'ye yerleşti.

Bu taraftarlara gelince; Muhtar onları yalnızca Kûfe bölgesinin ileri gelen ailelerinin reisleri (eşraf) arasında değil, aynı zamanda ekseriyeti İranlı olan *mevâlî* arasında da arayacaktı. Bu mevâlî, bir kabile topluluğuna bağlı idi; fakat onların İslâm'a bağlılıkları, Arap unsurunun hakim olduğu bir cemiyette, kendilerine ancak nefes alabilecekleri birşey vermiyordu. Ancak Muhtar en büyük gücünü bu mevâlîden değil, kendine azadlıları ile desteklerini sağlayan ve birçoğu daha önce Tevvâbûn hareketine katılmış bulunan kabilelerin ileri gelen reislerinden sağlıyordu. Emir İbrahim b. el-Eşter'in bağlılığı kesindi.[6] Muhammed b. el-Hanefiye'nin adının ileri sürülmesi ve onun, el-Eşter'e, isyanın ilham kaynağı ve sahibi olarak takdim edilmesi, son tereddütleri de bertaraf etmiş görünmektedir. Müşrik Arap kahinleri tarzında secili parlak hitabelerle taraftarların sevkini elinde tutan Muhtar, Kûfe'nin Zübeyrî valisini kolayca altetti; sarayı kuşatıldı ve kolayca ele geçti. Hazinesi, idarî ve adlî teşkilatı ile çekirdek halinde bir devlet kuruldu. İlk kurbanlar arasında Kerbelâ sorumluları yeraldı. İşkenceler, Hüseyin'in öldürülmesine katılma nisbetine göre tatbik edildi; rivayetlere göre, Ömer b. Sa'd oğlu ile birlikte öldürüldü ve kafaları Muhammed b. el-Hanefiyye'ye gönderildi. Diğer taraftan İbrahim b. el-Eşter, Musul bölgesinde Suriye kuvvetleri üzerinde kesin bir başarı elde etti. Ubeydullah b. Ziyad, bu savaşta emirlerinden birçoğu ile birlikte öldü.

Muhtar'ın yükselişinin hemen ardından yıkılışı geldi. Bağdâdî bu ani yıkılışı, Şii isyancının takip ettiği aşırı siyasetle açıklar. O, bir taraftan, Sebeiyye'nin alabildiğine tesiri altında kalıyor ve kendini bir peygamber veya Ulûhiyetin hulûl ettiği biri olarak takdim ediyor; diğer taraftan kölelere, kendilerini efendileriyle aynı seviyeye getireceğini va'dederek, gerçek bir köleler isyanının başını çekiyordu.

Kesin başarılar Basra Valisi Mus'ab b. Zübeyr tarafından ele edildi. Mus'ab, hala ona sadık olan kabile reislerini Muhtar'dan ayırdı ve Horasan'da Hâricîlere karşı bir savaşı idare eden el-Muhalleb b. Ebî Sufra'yı yar-

dıma çağırdı. İbrahim b. el-Eşter ise, bir şiî idaresi kurmak için çalışmaktan çok, Cezîre'de kendisinin üstünlük sağlayabileceği bir saha elde etme gayreti içerisinde görünüyordu. Muhtar, önce Medâin yakınlarında, onu takiben Dicle üzerindeki Mezâr'da yenildikten sonra, nihayet Kûfe vilayet sarayında kuşatıldı. O, 687 yılı Nisan ayı başında, son taraftarları ile birlikte umutsuz bir huruç hareketi sonunda öldü. Cesedi parçalandı ve eli Kûfe Camii'nin kapısına asıldı. Kaynakların bildirdiğine göre, kendisi de Sakîf kabilesinden olan Haccâc'ın kaldırttığı güne kadar onun eli Kûfe camiinin kapısı üzerinde asılı kaldı.

Muhammed b. el-Hanefiye ve **Mürciîlik**

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin bütün bu işler boyunca takındığı tavır; pek çok meseleyi askıda bıraktı.[7] Ayaklanmadan önce, bir heyet onun temayüllerini anlamak üzere Medine'ye geldi. O, kaçamaklı bir şekilde cevap vermekle birlikte Muhtar'ı reddetti. Muhtar Kûfe'ye hakim olunca, İbn Zübeyr tarafından sıkı kontrol altında tutulan Muhammed'e serbest kalması için gelmesini teklif etti. Aldığı cevap; kendisine her türlü kan dökmekten kaçınmayı, ancak Allah'a itaat etmeyi söyleyen ve kendisi de hiçbir kardeş kavgasına katılmamak, fakat çok sayıdaki taraftarlarının gücü ile övünmek isteyen bir insanın cevabı oldu. Teklife ret cevabı, tamamen Muhtar'ın Sebeiyye'nin tesiri altına girdiği ve buna dayanarak bir köle isyanı için çağrıda bulunduğu zaman gelebildi.

Muhammed b. el-Hanefiyye Muhtar'ın oyununa gelmedi. O, 688 yılı haccına, İbn Zübeyr, Hâricî Necde ve Abdülmelik'in bir temsilcisi ile birlikte katıldı. İbn Zübeyr öldürüldüğü zaman, Muhammed b. el-Hanefiyye Abdülmelik'i halife olarak tanıdı. Daha sonra Şam'da Abdülmelik'i ziyaret edecek ve oradan da tasasız bir hayat sürdürmek için Medine'ye dönecektir. Diğer taraftan, amelleri imandan ayıran ve herşeyi Allah'a bırakan Mürcie üzerindeki ilk çalışmalar, belki de onun telkiniyle çevresinde ortaya çıkmaya başladı.

Keysâniyye

Tarihte Muhtar'ın önemi, bu müthiş ve başarısız ayaklanmanın çok üstündedir. Şii fırkalarının bir yenisi, Keysâniyye fırkası, onunla birlikte ortaya çıkıyordu.[8] Keysâniyye adının menşei muğlaktır. Bir kısım kaynaklar Muh-

tar'ın, İmam Ali'nin Keysân adlı azadlı kölesiyle aynı adı taşıdığını söyler. Keysâniyye'nin tamamı, ister Ali'nin ölümü üzerine imam olsun (Muhtar'ın savunduğu gibi), ister Hüseyin'in vasiyeti ile bu vasfı kazanmış bulunsun, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imâmetini kabul ederler.

Bağdâdî, olanlara bir ikinci müşterek görüş, ilahi kararların değişkenliği demek olan *bedâ*[9] fikrini isnat ve buna kesin bir vaka tahsis eder. Muhtar, Medâin önlerinde Mus'ab ile savaşa başlamadan önce, askerlerine, ilahi bir vahye dayanarak, parlak bir zafer müjdelemişti. Yenilince, kendi hükmünü çiğnememek için, Allah'ın fikir değiştirdiğini ileri sürdü. O, bu görüşte şu âyete dayanıyordu: "*Allah dilediğini mahveder dilediğini bırakır.*" (Ra'd, 39). Bu *bedâ'* görüşü Şia'ya ve belli nisbette de Mu'tezile'ye geçti. Sünnîlik, bir Kur'ân âyetinin diğer bir âyeti neshedebileceğini kabul etmekle birlikte, bu âyeti, yaratılış aleminde ilahî bir hükmün diğer bir ilahî hükmü ortadan kaldırdığı şeklinde anlamayı reddederek *bedâ'* fikrini kabul etmez.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin 701 yılındaki ölümü, Keysâniyye tarihinde, mezhepler tarihinin hakkında bilgiler naklettiği ilk bölünmeyi ortaya çıkardı. Kureybiyye,[10] Muhammed b. el-Hanefiyye'yi; bu dünyada adaleti yeniden sağlamak üzere dönüşünden önce, Mekke yakınındaki Radva dağında ilahi muhafaza altında yaşamaya devam eden Mehdî olarak görür. Emevî saltanatının sonlarıyla Abbasiler idaresinin başlarında iki büyük şair, Kuseyyir (öl. 724) ve Seyyid el-Hımyerî (öl. 789), şiirlerinde mesihlikle ilgili ümidi dile getirdiler. Hâşimiyye ise, Muhammed b. el-Hanefiyye'ye halef olarak, ölmeden önce usûlüne uygun bir vasiyetle bizzat kendisinin tayin ettiği ve imâmet için zaruri olan dünyevî bilgileri öğrettiği oğlu Ebû Hâşim Abdullah'ı gösteriyorlar.[11]

En derin ayrılıklar, Ebû Hâşim'in 716 yılına doğru vukubulan ölümü ile ortaya çıktı. İslâm mezhepleri tarihçiliği; imâmetin baştaki imam tarafından bir nass ve bir vasiyetle kendi halefine geçirilmesi esasına dayalı imâmiye tipinde iki mezhebin bu tarihlere doğru ortaya çıktığını söyler. Saf Keysâniyye veya Muhtâriyye'ye göre,[12] Hz. Hasan'ın daha önce Hz. Hüseyin'i tayin edişi gibi, Ebû Hâşim de kardeşi Ali'yi tayin etmişti. Râvendiyye'ye göre ise, Ebû Hâşim, ölümünden önce, Şam'da halife Süleyman'ı ziyaret ettikten sonra Ürdün'de Abbasîler'in ikametgahı Humeyme'den geçerken, bütün hak ve selahiyetlerini Abbasî dâisi (ki onlara Abbasî adının

verilmesi de buradan gelir) Muhammed b. Ali'ye devretti.

Bu iki imâmî fırkaya, imamlarının meşruiyetini tesis etmek için, gerek Sünnîlik gerek Şiiliğin reddettiği hulûl ve manevî bir prensibin "*bir cismanî şekilden bir başka cismanî şekle geçmesi*" demek olan *tenâsuh* kavramlarını ileri süren iki aşırı (gulât) fırka katılıyordu. Mecâzî bir yorumla birleştirilebilen bu iki kavram, mezhepler tarihinin aşırı Şiiliğin (gulât) tarifinde ortaya koyduğu şekilde, Kur'ân ve sünnete dayanan her türlü emir ve yasaklarla beraber ilahî şeriatın reddedilmesine kadar da uzanır.

Bu iki aşırı fırkadan birincisi, Harbiyye,[13] adını bizim için meçhul bir kişi olan, kurucusu Abdullah b. Harb b. el-Kindî'den alır. Ebû Hâşim, taraftarlarına, kendisine ruhunun geçmiş olduğu Abdullah b. Harb'i halefi tayin etmişti. Bağdâdî, Harbiyye fırkasını hulûliyye ve tenâsuhiyye sınıfında bulunan mezhepler arasında gösterir; Şehristânî onları, diğer farklı görüşleri yanında Sünnî görüşün belirttiği anlamda ibâhayı inkar edişleri ile tanınan İran asıllı fırkalara, Hurremiye ve Mazdekiye'ye bağlar.

İkinci aşırı fırka olan Beyâniyye,[14] Benî Temîm kabilesinin Kûfe bölgesinde bir saman satıcısı olan Beyân b. Sem'ân tarafından kurulmuştur. Hişâm'ın hilâfeti zamanında Horasan valisi Hâlid el-Kasrî tarafından takip edilen Beyân, yakalandı ve idam edildi. Beyâniyye'nin temel görüşü, Ebû Hâşim Beyân'ı halefi olarak tayin etmiştir. Onlardan bir kısmı onu İslâm şeriatını neshetmekle vazifeli bir nebi sayarken diğer bir kısmı daha da ileri giderek onu kutsal Ruh'un yeni bir hulûlü olarak değerlendiriyorlardı.

Kelâmcıları tarafından vaz'edilen Sünnîlikle uyuşmayan pek çok fikir, Keysânî çevrelerinde yayılmış oldu. Bu uyuşmaz fikirler arasında, Şehristânî'nin de işaret ettiği gibi, dinin, herşeyden önce bölük bölük olmuş ve zulme uğramış bir cemiyette gelecek adaleti yeniden tesis etmek için hususi bir ilimle donatılmış ve ilahi yardıma mazhar olmuş bir şahsa itaat etme esasına dayandığı fikri de bulunmaktadır. Diğer bir kavram, *dâi* kavramı da ortaya çıkıyordu. Dâi, sırayla; önce doktrin vaz' edici, hatip, öğretici ve daha sonra da Şii fırkalarının başarılarının disiplinsiz sanatları olacak olan bir siyasî eylemcidir. Keysâniyye, Zeydiyye'nin zuhurundan çok önce, Şia'nın en faal şeklini teşkil ediyordu.

Hz. Hüseyin'in Halefleri

Kerbelâ şehidinin, İsnâ-Aşeriyye'nin herbirini kendi selefi tarafından nass

ve vasiyetle tayin olunduğunu kabul ettiği ilk üç halefi olan Ali b. el-Hüseyin, Muhammed el-Bâkır ile Cafer es-Sâdık, Emevî hilâfeti için asla en küçük bir tehlike teşkil etmedi. Onların çok defa karşı çıkılan istihlaf meselesi yeni aşırı fırkaların ortaya çıkmasına sebep oldu.

Ali b. el-Hüseyin[15] (Zeynelâbidîn), İsnâ Aşeriyye edebiyatında eşsiz bir zahid olarak şöhret kazanmıştır. O, sonsuz bir aşkla, gündüz oruç tutarak, gece uyanık kalarak vaktinin çoğunu Kur'ân okumaya, namaz kılmaya ve yanaklarında izler bırakan gözyaşları ile ailesinin bahtsızlığı için ağlamaya hasretti. Aynı zamanda o, babasının ve Ehl-i Beyti'nin ilminin vârisi olarak, rivayet edildiğine göre, devrinin en bilgili kişisi idi.

Sünnîlik ona büyük bir değer atfetmekle beraber, ilmini ve zühdünü fevkalade beşerî kısımlarla tahdit etmiştir. Onun güvenilir bir 'otorite' olması, hadis üstadları arasında, Ehl-i Beyt'in dışında, yanlızca Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Osman veya Sa'îd b. el-Müseyyeb değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'in Hz. Âişe, Ümmü Seleme veya Sâfiye gibi zevcelerinin bulunmamasındandır

Muhammed el-Bâkır,[16] 'meseleleri derinliğine varıncaya kadar araştıran' İsnâ Aşeriyye geleneğinde hiçbir faaliyette bulunmadı. Rivayetlere göre o, devrinin en bilgilisi idi ve Ebû Hanîfe ve diğer bilginler, ilimlerinin çoğunu ona borçludurlar. Yine o, kendini, müstesna bir şevkle şeriatın emrettiği ibadetlere bütünüyle vakfeden bir insan sıfatıyla bu dünyanın işlerinden tamamen uzaklaşmış biri idi. Aynı şekilde o, Sünnî geleneğinde çok değer verilen bir insandır. Ne ilmi ne de zühdü inkar edildi. O, sadece, Câbir b. Abdillah el-Ensârî veya Muhammed b. el-Hanefiyye gibi Şiiliğin önemli kişilerinden değil, fakat diğer muhaddislerden bir hadis tahsil etme şerefine ermiş bir insandır. Ondan yazarak (*kitâbet*) hadis rivayet eden diğer isimler yanında Amr b. Dinar, Zührî, Ata b. Ebî Rabah, Yahya b. Ebî Kesîr veya Evza'î gibi isimler de yer alıyordu; ki, Sünnîlik bu kişilerin kendinden olduğunu iddia eder.

el-Bâkır, Hişâm'ın hilâfeti zamanında Medine'de ve ihtilaf edilen bir tarihte, muhtemelen 735'e doğru öldü.

İsnâ Aşeriyye, şüphesiz taraftarları bulunan fakat ismi Şiiliğin birliğini sağlayamayan oğlu Ca'fer'i ona halef olarak gösterir.

Câbir b. Abdillah el-Ensârî tarafından nakledilen bir hadis'e dayanan Bâkırıyye'ye göre,[17] el-Bâkır, beklenen Mehdi'dir ve insanlar arasında ada-

leti yeniden yetiştirmek için gelmeden önce gayp halinde yaşamaya devam etmektedir.

Bu sırada başka bir aşırı fırka, Mansûriyye[18] doğdu. Bu fırkanın kurusucu Kûfeli Ebû Mansûr el-İclî kendini el-Bâkır'ın halefi olarak görüyordu. Mezhepler tarihçiliği onu, kendisine peygamberlik vasfı vermek, Muhammed'inkine benzer bir mirac yaptığını iddia etmek ve mirac esnasında Allah'ın kendisine yeni mesajını vahyettiğini söylemekle suçlar. Keza rivayetlere göre o, vahiyleri mecazî şekilde tevil ederek, itaat edilmesi zorunlu olan imamın Kur'an'da bahsedilen cennette, savaşılması ve kin güdülmesi gerekli insanın da cehennemde olduğunu kabul eder.

Mansûriyye, diğer taraftan, bir İbâhiyye fırkası olarak vasıflandırılmıştır. Allah faydalı şeyleri yasaklamadığı ve diğer taraftan bir âyette hiçbir yiyeceğin gerçek mü'minlere icbârî olarak yüklenemeyeceğini açıkladığı için içki, kumar, domuz eti, kan ve usûlüne uygun olarak kesilmemiş hayvanlar gibi haramlara riayet etmek gerekmez. Bu haramların, önder olarak kabul edilmesi yasaklanmış olan insanlar şeklinde anlaşılması gerekir. Namaz, oruç, hac veya zekat gibi mecburî olmaktan uzak büyük dinî ibadetler de '*sembolik*' olarak Allah'ın insanlara efendi ve önder edinmelerini bir vazife kıldığı kişileri ifade eder.

Mezhepler tarihçiliğinin tam anlamıyla teröristler olarak takdim edip saldırdığı bu Mansûriyye fırkasının faaliyeti hakkında çok az bilgiye sahip olunmakla beraber, Ümeyye otoritelerinin, kendilerine karşı silahlı bir faaliyete başvurma noktasında, onları çok tehlikeli kişiler olarak gördükleri düşünülebilir.

Onların ezildikleri bastırma olayı, bazan 723 ve 738 tarihleri arası gösterilerek, Hâlid el-Kasrî'ye atfedildiği gibi, bazan da 738-744 tarihleri arasında gösterilerek Yusuf es-Sakafî'ye maledilir. Bu baskında Ebû Mansûr el-İclî öldürüldü. Onun ölümü taraftarlarını fırkalara böldü. Hüseyniyye, oğlu Ebû'l-Hüseyin'in onun halefi olduğunu iddia ederken, Muhammed b. Abdillah'ın etrafında birleşen Muhammediyye, ölümünden sonra onu kendilerine beklenen Mehdî kıldılar.[19]

Zeyd b. Ali'nin İsyanı

Muhtar'dan sonra ilk büyük Şii ayaklanması, Hişam'ın hilâfetinin sonlarında, 122/740 yılında Kûfe'de, el-Bâkır'ın üvey kardeşi ve bir Hüseynî olan

Zeyd b. Ali'nin[20] idaresinde patlak verdi. Rivayetin el-Haccâc'a benzer bir şahsiyet olarak gösterdiği Irak valisi Yusuf es-Sakafî, projelerinden haberdar olduğu isyancıların işini kolayca bitirdi. Birkaç yüz civarındaki asi, birkaç gün süren çarpışmadan sonra, Kûfe camiinde mahpus kaldı ve kısmen öldürüldü. Zeyd de şehid oldu.

Kûfe'de bastırılan ayaklanma, az sonra, II. Velid'in hilâfeti zamanında, katliamdan kurtulan Zeyd'in oğlu Yahya ile yeniden alevlendi.[21] Yahya, vali Nâsır b. Seyyar tarafından Merv'de tutuklandıktan sonra serbest bırakılınca Herat'a gitmeyi başardı; fakat sonunda birçok taraftarı ile birlikte, Haziran 743'te öldüğü Cüzcan'a sığınmak zorunda kaldı. Cüzcan'daki mezarı, Bağdâdî devrinde bile çok ziyaret edilen bir yerdi.

Rivayete bakılırsa, Zeyd b. Ali, Ebû Bekir ve Ömer'den 'teberrî'yi reddettiği için, o zaman yine ilk iki halifenin meşruiyetini tanımayı reddederek râfıza veya revâfız adını alan diğer Kûfe Şiilerinden ayrılmış olacaktır. Aslında ayrılma sebebi çok daha derin görünüyor. Zeyd b. Ali ile birlikte yeni bir Şii akide şekli ortaya çıkıyordu; ki bu, hilâfetin, Fâtıma soyundan silaha sarılarak galip gelen herkesin hakkı olduğunu savunmaktan ibaretti.[22]

İlk Zeydîliğin bu militan ve saldırgan vasfı, muhtelif Şii çevrelerde, nassa uygunluk noktasından kendi meşruiyetine fevkalade güvenen bir imam anlayışının yetersizliği ile Gâliye'nin, vahyin verileri ile çatışan kavramlara yolaçan bâtınî anlayışından doğabilecek rahatsızlığı ortaya koymuş oldu.

Abdullah b. Muâviye'nin İsyanı

Emeviler devrindeki Şii bölünmelerine ve Şiîliğin iktidarı tek başına gele geçirmek hususundaki zaafına Abdullah b. Muâviye'nin kendi adıyla anılan isyanı en anlamlı örnektir.[23] Abdullah ne Hz. Fâtıma ne de Hz. Ali soyundandı; fakat Ali'nin kardeşi olan ve Siyer'de önemli yeri bulunan Cafer et-Tayyar'ın neslindendi. Habeşistan'a hicret eden Ca'fer, Hayber'in fethinden sonra Hz. Peygamber'e iltihak etti. O, 629 yılında Bizanslılara karşı yapılan Mute gazvesinde öldü. Kaynaklara göre, Hz. Peygamber, rüyasında onu cennet melekleri ile uçarken gördüğünü söylemiştir.[24]

İsyan, 744 yılında, tam vaktinde, Kûfe'de patlak verdi. II. Yezid tarafından Irak valisi tayin edilmiş olan Ömer b. Abdülaziz'in oğlu Abdullah, Mervan el-Hımâr'ın Şam'da halife ilan edilmesinden sonra, kendi halifeliğini ileri sürüyordu. Kûfe'de yenilen Abdullah b. Muâviye, Cibâl'e sığındı ve

orada hızla başarılar sağladı. O, 746 yılında Fars, Hulvan, İsfahan ve Rey'e hakim oldu ve neticede Isteh bölgesinde yenildi. Hangi şartlar altında öldüğü bir sır perdesi ile kaplıdır. Bazan Fars'ta veya Ebû Müslim'in hapishanelerinde öldüğü söylenirse de, diğer rivayetlere göre, o, çok daha sonra, bir ziyaretg^hh haline gelen mezarının bulunduğu Herat'ta zehirlenerek ölmüş olacaktır.

Abdullah b. Muâviye, muhtelif gayr-i memnun kitleleri kendi etrafında toplamıştı. Bunlar, Emevî hilâfetine karşı çarpışmaya daima hazır olan Şiiler, Yemenliler ve Hâricîlerdi. Ayrıca, Abbasî ailesinin bir ferdi, daha sonra el-Mansur'un rakiplerinden biri olacak Abdullah b. Ali de vardı. Keza Abdullah b. Muâviye, Cenâhiyye gibi aşırı taraftarlara da sahipti.[25]

Cenâhiyye'ye göre, ilâhî ruh, Adem ve Şit'e hulûl ettikten sonra peygamberler halkasına; daha sonra da, Abdullah b. Muâviye'ye intikal etmesi için imamlara, Ali, Hasan, Hüseyin ve Muhammed b. el-Hanefiyye'ye geçti. Cenâhiyye'den sözetmeyen *Kitâbu Fırak'uş-Şia,* aksine, bu fırkaya çok yakın görüşlü Hârisiyye[26] üzerinde ısrarla durur. Nihayet, Abdullah b. Muâviye, ölümünden sonra, taraftarlarından bir kısmı için beklenen Mehdî olmakla birlikte, diğer taraftarları çeşitli Şii fırkaları içinde eriyip gittiler veya idaresi altında yaşadıkları otoritelere tabi oldular.

II. HÂRİCÎLİK

Ümeyye rejimi, İbn Zübeyr'in hilâfetinin kuvvetlendiği ve Şia'nın başını kaldırdığı bir zamanda Hâricîliğin zuhuru üzerine, diğerleriyle ölçülmeyecek derecede şiddetli bir dinî-siyasi muhalefete karşı koymak zorunda kaldı. Ancak, savaşçıları, suikastçıları, mutaassıpları, mutedilleri, serkeşleri ve fırsatçıları ile birlikte Hâricîlik de başlangıcından beri çok bölünmüş görünüyordu. O zaman ortaya çıkan ve mezhepler tarihçiliğinin, çok yüzeysel bir bakışla, hepsinin müşterek bir çıkış noktasının olduğunu söylediği dört büyük Hâricî akımı, Sufriyye, İbâdiyye, Azârika ve Necedât; davranışları veya taktiklerindeki farklılıklarla olduğu kadar akidleri ile de birbirinden ayrılırlar.

Ebû Bilal Mirdas ve Sufriyye

Sufriyye, tarih sahnesinde, Yezid'in hilâfetinin başlangıcında, Ubeydullah b.

Ziyad'ın valiliği sırasında, Benî Temîm'den Ebû Bilal Mirdas ile birlikte görüldü.[27] Az sayıdaki taraftarı başında Basra'yı terkeden Mirdas, Huzistan'da yerleşecektir. Basra'dan çıkış gayesi, halifeye hücum etmek değil, fakat dâr-ı hicre'de siyasî bir bağımsızlık kurup kafir olarak tavsif edilen bir topluluktan ve zalim olarak nitelendirilen bir rejimden ayrılmaktır. Mirdas'ın Basra kervanlarına mütemadi saldırıları ve hakimiyeti altına giren bölgelerden harac alma kararı Emevî idarecilerini hareketsiz bırakamazdı.

Bu direnişçilerin hakkından gelmek için, iki seferin yapılması zaruri oldu. Birinci seferin başarısızlığı Hâricîliğe yakınlıklar duyduğundan sözedilen harp kumandanının savaş tekniğindeki noksanlığı ile izah edildi. Bir Temîmli tarafından kumanda edilen ikinci sefer, Mirdas'ın öldüğü Darâbcîrd savaşında isyancıları ortadan kaldırdı. Bazı rivayetlere göre Ubeydullah, bu zafer haberi üzerine Basra Hâricîlerini kılıçtan geçirtmiş ve Mirdas'ın efsaneye bürünmüş kardeşi Urve'yi de idam ettirmiş olacaktır.

Sufriyye'nin, Mirdas'tan sonra imam olarak kabul ettiği İmran b. Hittan, gerek edebî şahsiyeti gerek siyasî faaliyeti ile oldukça tanınmıştı.[28] O, her ne kadar o zamanlar meydana gelen çeşitli ayaklanmalara katılmaktan kaçındı ise de, yine de onun hatip ve şair olarak oldukça müessir olduğu düşünülebilir. Bağdâdî onu, şiirlerinde Mirdas'ı ve Hz. Ali'nin katilini övmüş olmakla suçlar. Göçebe bir hayat yaşaması, onun, suç ortakları sayesinde Ümeyye zabıtasından kurtulmasını sağladı. Onun, sırasıyla, Suriye'de, Cezîre'de, Uman'da ve nihayet Kûfe'de yaşadığı belirtilir. O, 704 yılına doğru Kûfe'de ölmüş olacaktır.

Nâfi ve Ezârika

Süresi ve şiddeti bakımından en şiddetli isyan, Nâfi b. el-Ezrak ve Ezârika'nın ayaklanmasıdır. Ayaklanma, 684 yılında Basra'da başladı ise de, başarıya ulaşamadı; fakat daha sonra Huzistan, Fars ve Kirman'a sıçradı.[29]

Bebbâ Hâşimî adı ile tanınan Basra'nın Zübeyrî valisinin, 685 yılında, Huzistan'da, Ezârika'ya karşı yaptığı üç sefer de kanlı yenilgilerle sonuçlandı. Horasan'dan çağrılan el-Muhelleb b. Ebî Sufra'nın emrine verilen gerçekten güçlü bir askerî kuvvet Ezârika'nın Güney Irak'ta doğurduğu tehlikeyi ortadan kaldırmak için kaçınılmaz oldu. Bu seferin sonunda Ezârika, Huzistan'a püskürtüldü ve Nâfi de çarpışmada öldürüldü.

Ubeydullah b. Mâhuz'u reisliğe getiren Ezârika tekrar yenildiler. Ubey-

dullah ve kardeşi Osman son derece mutassıp üçyüz kadar taraftarı ile birlikte kılıçtan geçirildiler.

Bunun üzerine ayaklanmanın idaresi 'mü'minlerin emîri' ünvanıyla Katarî b. el-Fuca'ya geçti. el-Muhelleb tarafından sıkıştırılan Katarî, Fars'ta, hicret ve sığınak yeri kıldığı Sâbur'ya kendini savundu.[30]

İbn Zübeyr'in düşüşünden sonra savaş, Abdülmelik'in hilâfeti zamanında, 695'te Irak valisi olarak tayin edilen Haccâc tarafından yürütüldü. Suriyeli zalim valinin daha şehre girişinde, Kûfe camiinde yaptığı yankı uyandırıcı konuşması, bir baskı kurma hususundaki hudutsuz enerjiyi gösteriyordu. Her zaman el-Muhelleb'in kumanda ettiği baskınlar, her iki tarf için, kah mağlubiyet kah başarı ile sürdü gitti.

Ezârika saflarında meydana gelen bölünme, sonlarını hızlandırdı. Katarî'nin iki kumandanı kendinden ayrıldılar. Birincisi, Abd-i Rabbihî el-Kebîr, Kirman'da Vâdî Cîruft'ta bağımsızlığını ilan etti. İkincisi, Ubeyde el-Yeşkurî, aynı şekilde Taberistan ve Kûmis'te istiklalini ilan etti. Katarî'nin nüfuzu, sadece Fars'ta ve Kirman'ın bir kısmında geçerli idi.

Biri el-Mühelleb'in, ikincisi de Süfyan el-Kelbî'nin kumandasındaki iki ordu, Ezârika'ya karşı gönderildi. Muhalleb, Katarî'yi Fars'tan sürdü çıkardı. Kirman'a püskürttü ve Rey'e kadar kovaladı. Keza o, Abd-i Rabbihî'den kurtulmayı da başardı.

Öte yandan, Süfyan el-Kelbî de, Katarî'yi Taberistan'da takip etti ve onu öldürdü. Daha sonra o, Ubeyde el-Yeşkurî'nin üstüne yürüdü ve onu yanındaki son taraftarları ile birlikte Kûmîs'te kılıçtan geçirmeyi başardı. Bir fırka hilâfetinin kurulmasına yolaçan ve Ezrâki akidesinin damgasını taşıdığı kaba bir taassupla temayüz eden özellikle uzun ve çetin bir isyan, kanlı çarpışmalardan sonra, 700 yılına doğru, işte bu şekilde son buluyordu.

Necedât

Necedât, İslâm mezhepleri tarihçiliğine göre, Ezârika'nın bünyesindeki bir kopuş ve onların aşırılığına karşı bir tepki hareketidir. Benî Hanîfe kabilesinden Necde b. Âmir hareketin ilk reisi, Orta Arabistan da çıkış merkezidir.[31] Kabilelerin diğer beş reisi; Ebû Fudeyk, Atiye el-Hanefî, Râşid et-Tavîl, Miklâs ve Eyyub el-Ezrak da taraftarları ile birlikte Necde'ye katıldılar.

Ayaklanma Yemâme'de, pek kesin olmayan bir tarihte, 682'ye doğru başladı. Necedât, öncelikle kendi siyasetlerini takip etmekle beraber, Ümey-

ye kuvvetlerine karşı Mekke'yi müdafaa etmesinde İbn Zübeyr'e yardım ettiler. Onlar Katîf'i umumî karargah yaparak, 685 yılında, Bahreyn'i ele geçirdiler. Necde 688 yılı haccına katıldı ve İbn Zübeyr, Muhammed b. el-Hanefiyye ve Abdülmelik'in bir temsilcisi ile aynı anda Mekke'de bulunuyordu.

Necedât, İbn Zübeyr'i terkettikten ve Basra'yı ondan almaya çalıştıktan sonra, Uman'a ayak bastılar ve Yemen'in bir kısmını zaptettiler. Onlar aslında Hicaz'ı fethetmeyi düşünüyorlardı, bu işe de kervan durdurarak abluka altına almakla başladılar; fakat, bazı rivayetlere bakılırsa, Abdullah b. Abbas'ın bir müdahalesi kutsal yerleri bu yeni bir saldırıdan koruyordu. Bununla birlikte Necedât'ın aralarında kısa zamanda uyuşmazlık ortaya çıktı. Necde'ye yöneltilen suçlamalardan biri, onun, Medine yakınlarında yakalanmış olan Osman soyundan birini halife Abdülmelik'in isteği üzerine ona teslim etmesi idi. Bu karar, Hâricî reisinin Şam halifesi ile iyi geçinme niyetini veya belki de onunla bir anlaşma yapma imkanları aradığını gösteriyordu.

Buna mukabil, Necedât'a mensup bazıları, Necde'ye bağlı kaldılar ve Basra Hâricîleri de ona karşı tutum almayı reddettiler. Atiye ve taraftarları Sicistan'a çekildiler. Esasen, buradaki Hâricîler, Bağdâdî zamanında bile, Ateviyye adıyla tanınmakta idiler. Çok faal muhalif bir grup ise, Necde'yi öldürterek iktidarı ele alan Ebû Fudeyk'in yanında yeraldı; fakat Ebu Fudeyk az sonra halife Abdülmelik'e karşı ayaklandı ise de, 693'de Musahhar savaşında, Kûfe ve Basra kuvvetlerinin müşterek saldırısında ezildi.

Şebîb'in İsyanı

Nisan 695'te Cezîre'de ve Kûfe bölgesinde yeni bir Hâricî isyanı patladığında Necedât'ın isyanı henüz bastırılmış ve Ezârika'nın ayaklanması da hala devam ediyordu. Ayaklanmaya kumanda eden Salih b. Mustarrih, Musul dolaylarının eski bir kurrâsı idi. Ağır yaralanan Salih b. Mustarrih; ölmeden önce, taraftarlarına, bir Arap baba ve Yunanlı bir kadının oğlu olan; bilgisizliğine rağmen cesurluğu ve nüfuzu ile temayüz eden başkumandan Şebîb b. Yezid'i seçmelerini tavsiyeye vakit bulmuştu.[32]

Şebîb, Kesker ve Medâin'i içine alan bölgeyi isyan ettirmeye muvaffak oldu ve kendisine karşı girişilen üç saldırıyı bozdu. O, annesi Gazzale ve karısı Cuheyze'nin kumanda ettikleri bir kadın müfreze birliğinin de katıldık-

ları taraftarları ile geceleyin Kûfe'ye girinceye kadar cesaretle çarpıştı. Bağdâdî, Kûfe camii'nde inzivaya çekilen mü'minleri kılıçtan geçirme vahşetini, bu Hâricîlerin kanlı şiddet faaliyetlerinin yeni bir örneği olarak belirtmeyi uygun görür. Diğer taraftan Gazzale de büyük bir taşkınlıkla minbere çıkarak asilerin azgınlığını alevlendiriyordu.

Israrla takip edilen Şebîbiyye dağılmadan, Şebîb'in Duceyl'i geçmek isterken öldüğü Huzistan'a geri çekildi. Taraftarları yenildiler ve öldürüldüler. Kendisinden sonra ayaklanmanın idaresini eline alan annesi ve karısı da son çarpışmalarda öldüler.

Hâricî tarihinde Şebîb'e verilecek yer konusu, çok münakaşa edildi. Eş'arî şöyle yazıyor: *"Bildiğim kadarı ile hiçbir Hâricî Şebîb'e bağlı olduğunu açıklamak istemez; onların hepsi, onun hakkında, bir bekleyiş tavrı takınırlar. Onlar, 'o bir kafirdir!' demedikleri gibi, 'bir mü'mindir!' de demezler"*. Bağdâdî'nin nakline göre bazıları onu her ne kadar Sufriyye fırkasından sayarsa da, diğerleri onun Sufriyye veya Ezârika'dan olduğunu kabul etmez. İbn Kesîr onu bir sufrî olarak mütalaa eder; hatta bazı kereler onun ayaklanmasının Sufriyye'nin politik hayattaki ilk silahlı müdahalesi olduğu görüşü bile savunuldu.

Bu kararsızlık, fırka hakkındaki bilgi noksanlığından olduğu kadar, mezheple ilgili o andaki temel esasların henüz tam bir belirlilik kazanmamış olmasından da ileri gelmektedir. Aslında, başka fırkalarda olduğu gibi, Hâricîlik'te de nazariyatla ilgili izahlar ekseriya açıklamak veya müdafaa etmek istedikleri olaylardan çok sonra ortaya çıkmıştır. Tamamen Şebîbiyye'ye isnat edilecek yegane görüş; imâmetin bir kadına verilmesinin caiz olduğu fikrini savunmalarıdır. Maamafih kadının cemaatın idaresini yürütebileceğinin ve düşmanları ile etkili bir şekilde mücadele edebileceğinin kesin görünmesi şarttır.

Bestam ve Cezîre Hâricîliği

Şebîb ve Necde'nin ölümü, Ezârika'nın ezilmesi ve İmran'ın yokolması ile birlikte, Hâricî karışıklığının ilk büyük dönemi son buluyordu. el-Haccâc, hareketli Irak eyaletini itaat altında tutmak için, 702-705 arasında, Suriye kuvvetlerinin savunmasına tevdi ettiği Vâsıt karargahını inşa ettirdi. Haccâc'ın, Velid'in ölümünü müteakiben, 715 yılında ölmesi, büyük Hâricî ayaklanmaları devrini yeniden açmakla birlikte Ümeyyeoğulları'nın yükse-

liş devrinin sonunu gösteriyordu. Ne var ki, daha Süleyman'ın hilâfeti sırasında (715-717), Nehrevan'dan kurtulan Dâvud b. Ukbe, Basra'da baş kaldırıyordu.[33]

Ayaklanma yeni bir Hâricî reisi, Bestam'la birlikte, Ömer b. Abdülaziz devrinde (717-720), Musul bölgesinde yeniden alevlendi.[34] Şiddete karşı olan ve Kaderiyye ile Abbasiyye hareketlerinin endişelendirmeye başlattığı halife, müzakereler yolu ile sükuneti yeniden tesis etmeyi başardı. Emevî hilâfeti ile Hâricîliğin en mutedil unsurları arasında bir yaklaşma peyda oluyordu.

Yezid b. el-Muhelleb'in, Ümeyyeoğulları'nın beyaz bayrağına karşı siyah bayrak çekerek ve Ömer b. el-Hattâb'ın sünnetine dönüşü isteyerek, Kûfe ve Basra'da baş kaldırdığı bir sırada II. Yezid'in iktidara gelmesiyle birlikte güçlükler yeniden ortaya çıktı.[35] Asi emirin ortadan kaldırılması Hâricî isyanını bastırmayı kolaylaştırdı.

Behlul ve Halife Hişam

Yeni muhalefetlerin büyümesi ile tehdit edilen halife Hişam (724-743), muhaliflerine karşı desteğini aradığı Hâricîleri kullandı. Musul Hâricîlerinin başına geçen Behlul b. Bişr, bazı tarihçilere göre, halifenin en güvendiği adamlarından biri oldu.[36] Bununla birlikte sükunet çok sürmedi ve Hişam'ın hilâfetinin sonuna doğru kargaşalık yeniden başgösterdi. Behlul, gayesinin vali Hâlid el-Kasrî'yi öldürmek ve Şam üzerine yürümek olduğunu açıklayarak, 738 yılında ayaklandı. İsyan güçlükle bastırılabildi ise de başka bir Hâricî bozguncu, Dicle üzerindeki Cebûl bölgesinde fitne tohumlarını ekiyordu.

Meysere ve Mağrib Hâricîliği

Mağrib Hâricîlerinin ilk büyük ayaklanmaları da yine Hişam devrinin sonuna doğru patlak veriyordu. Bu husustaki tarihler pek kesin değildir. Birtakım tarihçilere göre, isyanı idare eden Meysere, 740 yılında ayaklanmış olacaktır. Taraftarlarınca işbaşından uzaklaştırılan ve öldürülen Meysere'ye, Selif kıyılarında hükümet kuvvetlerini kanlı bir bozguna uğratan Hâlid b. Zanatî halef oldu.[37] Diğer taraftan Zehebî'ye göre "Mağrib Sufrîleri Ebû Yusuf'un idaresinde, 123/740-41'de baş kaldırdılar. el-Kuşeyrî onlarla savaşa tutuştu; fakat kendisi öldürüldü ve taraftarları da kılıçtan geçirildiler. So-

nunda Sufrîler Ebû Belh Kuşeyrî tarafından yenilgiye uğratıldılar ve reisleri de öldürüldü, Şam'da çok tanınan bir şeyh olan Rebi'a b. Yezid el-Kesîr bu çarpışmalarda şehid düştü".

Tarihçimiz Zehebî devamla der ki: "Mağrib'de 124/741-742'de Sufriyye'ye karşı, mel'un Meysere'nin kumanda ettiği şiddetli çarpışmalar meydana geldi. Hâricîler, müslümanların başına en büyük tehlikeleri açtılar". Tarihî olaylar ne olursa olsun, gerçek olan bir vaka mevcuttur: "Hâricîlik Berber ülkesinde kuvvetle kök salıyordu. Bunun üzerine, ülkenin tamamına yayılma tehlikesi gösteren ayaklanmayı bastırmak için gerçek bir sefer yapmak zaruri idi".

Dahhâk'ın İsyanı

Cezîre Hâricîleri, Velid el-Fâsık'ın 744 yılında öldürülmesini takip eden karışıklıklarda yeniden ayaklandılar ve Sa'îd b. Behdel'ın kumandasında Irak üzerine yürüdüler.[38] Sa'îd bu hadiseler sırasında öldü. Ayaklanmanın idaresi mezhepler tarihinin Sufriyye arasında zikrettiği Dehhâk eş-Şeybânî'ye geçti. Sufriyye'nin ekseriyeti, Mervan'ın Ermenistan ve Azerbeycan'ı ele geçirmesine karşı çıkarak onunla savaşmış olan Şehrezurlulardan mürekkepti. Dehhâk, son Emeviler arasındaki ayrılıklardan faydalanmasını bildi.

Irak'ın iki valisi, aralarındaki rekabete rağmen, Hâricîlere karşı müşterek hareket ettiler; fakat yenildiler ve Kûfe'yi boşaltmak zorunda kaldılar. Birincisi, Mervan ve Mudarlılar tarafından desteklenen Nadr el-Hereşî Şam'a dönüyordu. İkincisi, Yezid en-Nâkıs ve Yemenlilerden destek bulan Abdullah (Ömer b. Abdülaziz'in oğullarından biri) Vâsıt'ta teslim olarak ve Hâricî reisine bi'at ederek oranın valisi oluyordu. Dehhâk Musul'u fethediyor ve Mervan'ın rakibi Süleyman b. Hişam'ın desteğini kazanıyordu.

Mervan, hasımlarını merkezî Suriye ve Harran'da yola getirdikten sonra, düzeni yeniden sağlamak üzere Irak'a dönmek zorunda kaldı. O, 748 yılı yazı sonunda, Kefertusâ ile Re's'el-Ayn arasında Hâricîleri ezdi. Dehhâk öldürüldü. Kumandanları bir müddet daha savaşta devam ettiler. Onların biri olan Şeyban el-Harûrî Horasan'a sığınıp, orada Emevilere karşı çarpışmaya devam etti.[39]

Ebû Hamza ve İbâdiyye

İlk büyük İbâdî isyanı, 747 yılında, Mervan'ın hilâfetinin sonuna doğru

patlak vedi. İsyanı iki kişi idare ediyordu. Abdullah b. Yahya isyanın askerî başkanı ve düzenleyicisi, Ebû Hamza da nazariyeci ve propagandacı idi. Bu ikisi hac vaktinde Mekke'de karşılamışlardı. Esasen Ebû Hamza, her sene, hac mevsiminde basit akidesini anlatmak üzere Mekke'ye geliyordu.[40]

Ayaklanma Hadramût'ta başladı ve şehrin valisi tutuklandı; daha sonra isyan, Hâricîliğin daha önce adım attığı Yemen'e geçti. Ebû Hamza, daha sonra Hicaz üzerine yürüdü ve Hâricîlerin fevkalade başarılı oldukları gece savaşlarından birisinde, Kadeyd'de, Hicaz vâlisini yendi. Böylece, Hâricîliğin büyük ihtiraslarından birini gerçekleştirerek, Mekke ve Medine'yi ele geçirdi.

Mukaddes beldelere (Mekke ve Medine) sahip olmanın taşıdığı önemin idrakinde olan Mervan, kısmen Cezîre'den toplanmış binlerce kişiden müteşekkil bir ordu hazırladı. Hâricîler, 748 yılı Ocak ayında el-Mualla'da yenildiler ve Medine geri alındı. Ebû Hamza Mekke'yi müdafaa ederken öldü. Kutba'nın Abdullah b. Yahya üzerinde elde ettiği zafer, Yemen'in yeniden fethi için de bir karar mahiyeti taşıyordu.

Bütün bu Hâricî ayaklanmaları neticede, Emevî hilâfetini zayıflattı ve düşmanlarının başarısını hazırladı. Mervan hâricî hareketini kırmakla beraber, Irak ve Hicaz Hâricîliğini tamamen ortadan kaldırmak şöyle dursun, hilâfet merkezinden uzak Doğu Arabistan ve Kuzey Afrika gibi eyaletlere de hiçbir şey yapmadı ve buralarda, Hâricîlik bütün canlılığını koruyordu.

Ezrakî Akîdesi

Hâricîlik, iman ve şeriata muhalif bir hata işlemek suçunu irtikap eden müslümanlara karşı takınılması gereken tavır meselesinde bölündü. İtikâdî ve siyasî taassupta oldukça aşırı giden Ezârika, büyük günah işlemiş bütün müslümanları müşrik olarak görüyor ve *onlara müşriklere tatbik* edilen muameleyi yapıyorlar; bu kişileri ümmetin dışına çıkmış ve ebedî bir azabı hak etmiş mütalaa ediyorlardı.[41] Mezhepler tarihçiliğinin bize bir sınıflamasını vermediği bu *günahlar*, Kur'ân'ın cezalandırdığı hatalara tekabül ediyordu. Maamafih onlar bütün mutediller ve kaa'de'yi, yani bir iç savaşa katılmamak gerektiği veya her türlü zalim idareye karşı yapılan isyanın dışında kalmanın doğru olduğu kanaatinde olan kimseleri de büyük günahkarlar sınıfına soktular. Uzlaşma tanımayan bu katı taassup içerisinde, fırsatçılığa, tarafsızlığa veya iki yüzlü davranma özrüne, en azından nazarî ba-

kımdan, kesinlikle hiçbir yer verilmedi. Şiiliğin kabul ettiği ve Sünnîliğin de oldukça sıkı şartlara bağlayarak arasıra benimsediği takiyye gerek sözde gerek fiilde yasaklanmıştı.

Ezârika, mezhepler tarihçileri tarafından; küfre ve sapıklığa karşı savaşmayı kesinlikle emretmekle birlikte, bu hususta aşırılıklara bir sınır koyan veya istismarları belirleyen şeriatın hükümleri ile uzlaşmayan körü körüne bir terörü benimsemiş ve uygulamış olmakla da suçlanmıştır. Onlar, şu iki davranışlarından dolayı da suçlanırlar: Birincisi imtihandır. Bu; fırkaya yeni intisap eden herkesten, sadakatının teminatı olarak, bir düşman esiri boğazlama isteğinden ibarettir. İkincisi *isti'râz*, yani dinî öldürmedir. Bu da sadece düşmanlarını değil, aynı zamanda, onların karılarını ve büluğa ermemiş olsalar bile, çocuklarını öldürmeyi âmirdi.

Hakimiyetleri altında bulunan yerleri, bilahare sapıklığa karşı savaş için bir melce kılmak üzere gelmenin zaruret olduğu *dâr-ı hicre* addettiklerinden Ezârika, diğer müslümanların yaşadıkları yerleri, malları ve insanları kendileri için helal olan *dâr-ı küfr* olarak mütalaa etme sonucuna vardılar.

Necedât Akîdesi

İslam mezhepleri tarihçiliği, Necedât'ın akidesini, Ezrâkî aşırılığına bir reddiye olarak takdim eder.[42] Onlara göre, bir tek günah değil, ister büyük ister küçük olsun günahın tekrar işlenmesi, uhrevî ve dünyevî bütün sonuçlarıyla küfrü intâc eder. Siyasi sebeple adam öldürmek caiz görülmediği gibi, mutediller de kesinlikle mürted olarak değil, Hz. Peygamber devrindekilere benzer münafıklar olarak mütalaa edilirler.

Ezârika'nın aşırı katılığını bu şekilde hafifletme, şüphesiz mutedil Hâricîlerin veya diğer müslümanların kabul edecekleri siyasî bir birlik kurmayı amaçlayan çok esnek bir siyasetin zaruretiyle açıklanabilir. Bu anlayışın, düşmanlarını en geniş şekilde ümmetin dışına atma niyetlerini gizlemekle birlikte Necedât'ın hala şiddet taraftarı olduklarını ve iktidarı ele geçirmek için hemen silaha sarılmaya hazır bulundukları gerçeğini gözden uzak tutmaması gerekir. Necedât'ın Ezârika'ya düşmanlığı, onları Nâfi b. el-Ezrak'ın imâmetini kabul eden herkesi kafirler olarak vasıflamaya götürmüştür.

Sufriyye Akîdesi

Sufriyye akidesi de, büyük günah işleyenleri ümmetin dışına çıkarma naza-

riyesine hissedilir derecede yumuşaklık getirir. Maamafih bu yumuşaklık kısmen farklı durumlarda tezahür eder.[43] Böylece, küfür kavramının tarifinde, ümmetin dışına çıkarmayan *küfr-i ni'me* ile ilahî hakimiyeti inkar etme esasına dayanan ve mürted hükmünü, onu açıkca söyleyene isnat eden *küfr-i mille* arasında bir ayırımın getirildiği görülmektedir.

Başka bir delil getirme şekli de, tâzir cezalarına karşı olan hadlerin nazar-ı itibara alınmasını da gündeme getirdi. İşlenen suç, fıkhın tesbit ettiği bir ceza ile cezalandırılınca, suçlu mü'min olma sıfatını kaybederse de, bu suçundan dolayı sadece işlediği fiilin karşılığı olan vasfı kazanır. Suç, büyüklüğü sebebiyle -mesela kasten namaz kılmayı terketmek böyledir- şeriat tarafından belirlenen ve tayin edilen ceza ile cezalandırılmadığı zaman, suçlu bir mürted gibi değerlendirilmek ve o şekilde muamele görmek zorundadır.

Bazı yönlerden Mu'tezile'nin *"büyük günah işleyen bir müslümanın iki yer arasında bir yerde"* (*el-menziletü beyn'el-menzileteyn*) bulunduğu şeklindeki görüşünü hazırlayan bu akide, herkes tarafından kabul edilmedi. Keza Sufriyye'ye göre, büyük günah işleyen bir kimse, teslim edildiği vali o kimseyi fıkhın tesbit ettiği cezaya çartırmadıkça, kafir olarak vasıflandırılamaz.

Sufriyye akidesi Ezârika'nın katı davranışlarına birtakım yumuşaklıklar daha getirir. Bu inanış siyasi sebeple adam öldürmeyi reddeder. Tarafsızlığı kötülemediği gibi, takiyyeyi ameller dışında sözle sınırlar.

Sufriyye'nin iman tarifi, ircâî şekli ile, Sünnîlik'te geçerli olan tarife çok yakındır; Ziyad b. el-Esfer'in şöyle dediği söylenir: *"Bize göre bizler müslümanız; fakat Allah katında imandan çıkıp çıkmadığımızı bilmiyoruz".*

İbâdiyye Akîdesi

Sufriyye inanışına yakın olan İbâdiyye akidesi de, Hâricîliğin siyasî katılık ve ahlaki taassup vasfını kaldırmakla birlikte, aynı toprak üstünde çeşitli mezheplerin veya değişik görüşlerin birlikte yaşamalarını sağlama gayesini taşımaktadır.[44] Böylece o, kelimenin tam anlamıyla mü'min, müşrik ve kafir arasında nazari ve amelî bir ayırımda bulundu. Kafir olarak vasıflandırılan bir müslüman, ümmete kabul edilmiştir; fakat gerçek mü'mine tanınan hakların hepsinden faydalanamaz; o, mahkemede şahitlik edebilir, nikah kıyabilir, miras alabilir; fakat namaz kıldırmak veya topluluğu idare etmek

için imam olarak seçilemez.

Aynı şekilde, gerçek dini tatbik etmeyen ve Allah'a karşı savaş halinde olarak değerlendirilmesi gereken bu kafir müslümanlarla gerektiğinde savaşmak caizse de, bunun, İbâdiyye'nin cihad anlayışını Sünnîlik'çe benimsenen cihad görüşüne yaklaştıran birtakım şartlara riayet edilerek yapılması gerekir. Mesela, önceden usulüne uygun bir davetle düşmanı uzlaşmaya çağırmadan, aniden düşmanlıklar yaratmak yasaktır. Aynı şekilde haram olarak hükmedilen birtakım ganimetler de yasaklanmıştır. Savaşanların atlarını ve silahlarını almak hoş görülürken, diğer mallar, özellikle altın ve gümüşün, taksim sırasında meşru sahiplerine geri verilmeleri gerekir.

Netice itibariyle bu çeşit müslümanların vatanı, küfür diyarı olarak tanımlanıyorsa da, sultanın kampı olması istisnası ile Mekke *tevhid diyarı* olarak kalmaktadır. Sufriyye ve İbâdiyye bazan müşterek hareket edecek kadar itikâdî yönden birbirine yakın, fakat ekseriya aynı taraftar kitlesini paylaşmayan iki fırkadır.

Farklı mutedil ve ictimai zümreleşme akidelerinin gelişmeye yöneldikleri bir zamanda, siyasi faaliyet zaruretleri, çok sayıda mütereddit veya kararsız kitleyi kendi davalarına kazanma ihtiyacı, orta yolu bulmaya müteveccih bir itikâdî gelişmeyi açıklamaya katkıda bulunabilir. Bununla birlikte, bu orta yollu çözümler, Hâricîliğin, son derece mutedil mümessilleri için Sünnî çevrelerde bile mukayese kabul etmez bir değer taşıyan ahlaki saygınlığı ve şiddet vasfını kaybettirmedi. Hâricîliğin kendi müntesiplerinden olduğunu iddia ettiği Mücâhid (öl. 721), Sünnîliğe göre de büyük müfessirlerden biridir. Bazan Abdullah b. Abbas'ın[45] talebesi yapılan İkrime (öl-725), Hasan el-Basrî tarafından büyük saygı görmüştü.[46]

Önceki iki kişi gibi bir İbâdî olan Amr b. Dinar (öl. 744) büyük Sünnî hadis bilginlerinden biri olan İbn Uyeyne'yi kendi talebeleri arasında saydı.[47]

III. YENİ MUHÂLEFET FIRKALARI

Kaderiyye

Emevî idaresini çökerten veya tehdit eden hareketler, yalnızca büyük halifelerin hakim olmayı veya bertaraf etmeyi başardıkları Hâricî ve Şii ayaklanmaları değildir. Başka fırkalar da mücadele alanına girdiler. Bu fırkala-

rın en eskilerinden biri, insanda bir seçme hürriyetinin varlığını kabul eden Kaderiyye'dir. İslâm mezhepleri tarihçiliği, Kaderiyye'yi, *"insanın, ilahi kudret tarafından tayin olunmuş bütün fiillerinde iradesiz bir varlık olduğu"*nu iddia eden Cebriyye'ye tam zıt olarak gösterir.[48]

Bu kelam mektebi de siyasî bir hareket idi. Bu hareketin kurucusu olarak gösterilen ve Sûsân adında Iraklı bir hristiyanın talebesi olduğu söylenen Ma'bed el-Cühenî, İbn'ül-Eş'as'ın Haccâc'a karşı ayaklanmasına katıldı ve Haccâc veya Abdülmelik tarafından öldürüldü.[49]

Kaynakların bildirdiğine göre, hareketin ikinci atası, hakkında hiç de fazla bilgimiz bulunmayan Gaylân ed-Dımeşkî, ihtidâ etmiş Şamlı eski bir hristiyan idi ve resmî hizmetlerdeki seçkin tavrı ile temayüz etmiştir. O, insanın hürriyeti konusundaki fikirlerini alenen herkese yaydığı için, halife Hişam tarafından, kesin olmayan bir tarihte öldürülmüş olacaktır. İslâm mezhepleri tarihçiliği Gaylân'ı sadece bir Kaderî değil aynı zamanda amelleri imandan ayıran Mürcie'ye mensup gösterir. Onun tanımına göre iman ilâhî vahdaniyeti tanımak, Allah aşkı, Allah'a itaat ve Peygamber tarafından getirilen tebliği kabul etme esaslarını kapsar.[50]

Şam'ın Gûtâ bölgesinde çok sayıda taraftarı bulunan Kaderiyye, önemini tahmin ve faaliyetini takip etmenin güç olduğu siyasi-dinî bir fırkadır. Şiîlik ve Hâricîlik ile vaziyeti idare eden Ömer b. Abdülaziz (öl. 720) onlarla savaştı. Onun yerine halife olan ve tarihin kendisini, fakihleri etrafına toplamış olmak ve en azından başlangıçta faziletli selefini izlemekle övdüğü II. Yezid de bir Kaderiyye düşmanı idi.[51] Hişam'dan sonra, rivayetin Emeviler'in yıkılmasında en büyük sorumlulardan biri olarak gördüğü Velid el-Fâsık ise onlara karşı daha da kötü davrandı.

Kaderiyye'nin, Şam ve Filistin kısmında Palmeri'nin güneyinde, Bahrâ kalesinde 17 Nisan 744'te meydana gelen ve Velid el-Fâsık'ın öldürülmesi ile neticelenen suikastte sorumluluk payları olup olmadığını bilmek çok güçtür.[52] Bu fitnenin ortaya çıktığı sırada halife olan, fakat devlet adamlığı gücünü göstermeden ölen Yezid en-Nâkıs, Kaderiyye'nin savunduğu '*insanın hürriyeti*' akidesini bir nevi devlet akidesi yaptı.[53]

Cehmiyye

Emeviler'in sonlarına doğru çıkan ikinci büyük fırkalaşma hareketi Cehmiyye'dir. Bu fırkaların kurucusu, Ezdoğullarının Benî Râsib kolundan

azadlı bir köle olan Cehm b. Safvân'dır. Hakkında, Mâveraünnehir'de, Semerkand ve Tirmiz'de yaşamış olduğunun ve Hâris b. Süreye'in Şam halifesine karşı ayaklanmasına katılmasının dışında kesin birşey bilmiyoruz.[54]

Hâris, İslâm mezhepleri tarihi geleneğinde, Emevîlere ve onların adamlarına karşı mücadele eden zahid biri olarak görünmektedir. O, Kur'ân ve sünnet adına, şeriatın bildirdiği yasaklara saygılı davranmayan idarecilere karşı ayaklanmaya davet eden ve imam'ın bir danışma kurulunca seçilmesini isteyen bir mürci'î idi. Hâricîlerle amansız bir rekabete giren Hâris, çoğunlukla onların doğrudan eylem yöntemlerini takip etmiş biri olarak anılmaktadır.[55]

Hâris, ilk defa, 734 yılında Mâveraünnehir Türkleri'nin desteği ile ayaklanmıştı. O, Amuderya'yı geçmiş ve Merveruz şehrine saldırmıştı. Horasan valisi Esed el-Kasrî onu püskürtmeyi başardı ve hatta Semerkand'a karşı da bir sefer düzenledi. Bunun üzerine, eyalet başkentini, savunulması daha kolay olan Belh'e nakletti. Hâris, yine Türk taraftarları ile birlikte, 737 yılında Amuderya'yı bir kere daha aştı. Esed el-Kasrî Belh'in Suriyeli ahalisi ile büyük asiler ordusuna Haristan'da baskın yaptı ve yollarını kesti. Böylece o, Doğu Horasan'da hilâfetin otoritesini yeniden sağladı; fakat birkaç ay sonra, 738 yılında öldü.

Esed el-Kasrî'nin ölümü üzerine Horasan valiliği Nasr b. Seyyar'a verildi. O, doğu seferleri hakkında uzun bir tecrübeye sahipti ve tarihçiler için mutedil, ölçülü bir insan hatırası bırakmıştı. Seyyar, Emevilere canla başla bağlı idi. Bununla birlikte onun Mudâriyye'ye olan yakınlığı Yemenlileri rahatsız etmişti. Nasr, başkenti daha merkezî bir yer olan Merveruz'a nakletti ve 738 yılında, Semerkand ve Şâş üzerine yürüdü. Hâris b. Süreyc, Fârab'a sığındı.

el-Kirmânî ve Yemenlilerin baş kaldırmaları ile karışıklıklar, 744 yılında yeniden başladı.[56] Siyah renkli bayrakları kabul etmiş olan Hâris, Emevî hakimiyetini devirmeye kesin kararlı olarak yeniden ortaya çıktı. Cehm b. Safvân, onun güven duyduğu bir danışman, katibi ve baş tebliğcisi idi. Hilâfet meselesini hakem yolu ile çözümlemek için Cehm'in de katılmış olduğu bir teşebbüs başarısızlıkla neticelendi.

Hâris ve Kirmânî'nin geçici ittifakları, kendilerine 746'da Merveruz'un fethini sağladı. Bunun üzerine Nasr b. Seyyar Nişabur'a çekildi. Ne var ki, çok geçmeden iki isyancı arasında ayrılık başgösterdi ve neticede Hâris öl-

dürüldü. Bundan sonra devam eden ve Nasr'ın Merveruz'u ele geçirmesini sağlayan harekâtta Cehm yakalandı ve Emevîlere bağlı bir komutanı olan Sâlim b. Ahvaz el-Mazînî'nin emri ile öldürüldü.

Cehmiyye'nin akidesini, geleneksel Sünnî görüşe mensup veya bağlı bilginlerin özellikle Abbasî devrinde yaptıkları muahhar reddiyelerle öğreniyoruz. Bu reddiyelerden elimizde bulunan en eski ikisi Ahmed b. Hanbel ile Osman ed-Dârimî'ye aittir. Bu ikisinin dışındaki birçok reddiye kayboldu ise de, Malâtî'ninki bize kadar geldi.[57] Eş'arî, Cehmiyye hakkında çok kısa bilgiler vermekle yetinip bu hareketi küçültmeye çalışırken, kendisinden sonra Hanbelîlik onların takipçileri yaptığı kimselere daha iyi ulaşmak gayesi ile Cehmiyye'ye daha çok önem vermektedir.

Cehmiyye'yi tekfir eden Bağdâdî ise, onları Mürcie sınıfının içerisinde gösterir; bu fırkanın Sâmânîler'den İsmail eş-Şirâzî'nin onlarla savaştığı ve onları Eş'arîliği kabule çağırdığı zamana kadar, Tirmiz bölgesinde tutunduğuna işaret eder.

Cehmiyye, "*amelleri imandan ayıran ve imanı da sadece Allah'ın bilinmesine ircâ eden Mürci'iler*" gibi tarif edildiler. Sonra onlar insanda iradenin varlığını inkar eden Cebircilerdir. Ve nihayet onlar, Allah'ın vahdaniyetini ve eşsizliğini isbatlamak gayesi ile, sadece Allah'ın birçok sıfatları olduğunu inkar etmekle kalmayan, aynı zamanda O'nun, mahlukatı ile paylaşabileceği (mümkün) sıfatlarla vasıflandırılmasını da reddeden Muattıla'dır. Nitekim Allah'a 'konuşan' adının verilmesinin imkansız olduğu görüşü Cehmiyye'yi Kur'ân'ı, zaman içerisinde üretilmiş (tarihsel) ve belli bir süre sonra da yokolmaya çağırılmış bir mahsul (mahluk) olarak mutalaa etmeye sevketmiştir.

Onlara başka görüşler de izafe edilmiştir. Cennet ve cehennemin ahirette ebediliğini inkar etmeleri ve daha umumi ifadeyle, ahiretle ilgili haberleri reddetmeleri, sahih olarak kabul edilen hadislere her türlü itimadı reddetmeleri ve zalim imamlara karşı silahlı isyanı kabul etmeleri onların diğer fikirleridir. Cehmiyye akideleri, böylece, geleneksel Sünnî inancına muhalif olan sapık görüşlerin ana kaynağını oluşturdu ve Cehmîler bunları ikrar edenleri şeriatın ve devletin düşmanları (zındık) yaptılar.

Mu'tezile

İslam mezhepleri tarihçiliği Mu'tezile fırkasının doğuşunu da Emevîler

devrinin sonuna doğru, Vâsıl b. Ata (öl. 750'ye doğru) ile başlatır.[58] 700 yılından az önce Medine'de doğan Vâsıl daha çok Basra'da yaşadı. O önce orada, Sünnîliğin ve tasavvufun ilk büyük üstatlarından biri olan Hasan el-Basrî'nin (öl. 730) derslerini takip etti; fakat neticede *"bir mü'min olarak değerlendirilmesine karşı çıktığı büyük günah işlemiş bir müslüman"*ın hukuki durumu konusunda ondan ayrıldı.[59] Vâsıl, kayınbiraderi Amr b. Ubeyd'i (öl. 762) kendi fikirlerine çekti. Amr b. Ubeyd Benî Temîm kabilesinden olup, Vâsıl gibi hadis öğrenmiş ve seçkin bir hatip olarak isim yapmıştı. Rivayetlerin bize bildirdiğine göre o, sadece öğrencileri ile birlikte, Basra camiinde, müslümanlardan uzakta ayrı bir topluluk teşkil ettiği için onlara *'Mu'tezile'* adı verilmiştir; fakat ayrılmanın sebepleri çok daha derindir.[60]

Şiî çevrede, Vâsıl, ekseriya, Ebû Hâşim'in öğrencisi olduğu iddia edilir; fakat bu görüş, Mürcie'den bahseden ilk kaynakların Vâsıl'a veya çevresindekilere izafe ettiği vasıfla çok zor bağdaşır. Sünnî muhitte Vâsıl'ın Basra'da Ma'bed el-Cühenî ve Cehm b. Safvân ile karşılaştığı ve Mabed'den irade fikrini, Cehm'den de ilahi sıfatların inkarı fikirlerini aldığı nakledilir. Bağdâdî bu görüşlerin yanısıra Vâsıl'ın *"büyük günah işleyen her müslümanın ebedi olarak cehennemlik olduğu"* akidesini Hâricîlerden aldığını söyler. İşte böylece Mu'tezile fırkası başlangıçta, Hâriciyye, Cehmiyye ve Kaderiyye fırkalarının birçok ana iddialarının kendisine kadar geldiği sapık görüşlü değişik akideler sistemi olarak ortaya çıktı.

Vâsıl, görüşlerini yaymak için bir misyoner teşkilatı kurmuştur. Bu teşkilat hakkında geniş bilgiye sahip değilsek de varlığını inkar etmenin güç olduğu görülüyor. Aynı şekilde onun davetçilerini her tarafa; Mağrib, Horasan, Tirmiz, Yemen, Cezîre ve Kûfe'ye gönderdi. Vâsıl, Bağdâd ve Basra mekteplerinin kurucusu ve daha sonra Mu'tezile imamlarından olan iki öğrencisi, Ebû'l-Huzeyl el-Allaf ile Bişr-el Mu'temer'in bulundukları yer olan Basra'yı bu davet programının içine sokmadı. Daha çok gizli faaliyet gösteren bu teşkilat tarihlerinin muhtelif zamanlarında Şiiler ve Abbasilerin, kullandıkları teşkilatları hatırlatmaktadır.

İlk devir Mu'tezîliliğinin, siyasi yönden, bazı kereler yapıldığı gibi, Emevilere düşman, Abbasiler'in lehinde veya Şia'ya daha az yakın sistemli bir hareket olduğunu söylemek kolay değildir. Vâsıl'ın, Cemel savaşında karşılaşan iki tarafın hukuki durumu hakkındaki fikirleri belirtilmeye değer niteliktedir. O, bu iki taraftan birinin şeriata karşı büyük bir hata yaptığına

inanıyor; fakat onun hangi taraf olduğunu belirtmeyi reddediyordu.

Amr, daha da ileri giderek, bu savaşta karşılaşan her iki tarafın da büyük günah işlemiş olduklarını söylüyordu. Bununla birlikte o, Emevilere düşman veya Abbasilere taraftar biri olarak ortaya çıkmadı. Onun Velid el-Fâsık'a karşı Yezid en-Nâkıs'ın tarafını tuttuğu ve daha sonra Mansur tarafına geçtiği, hatta bu sonuncu kişinin onu baş müşaviri yaptığı söylenir.

Emevî idaresinin açık düşmanı olarak ortaya çıkmak veya Abbasî propagandacılığını gaye ve dava olarak almaktan çok uzak olan Mu'tezile fırkası, Hz. Osman'ın öldürülmesini müteakiben ümmeti kana boğmaya başlayan ve Emeviler'in sonuna doğru, Abbasî propagandası yapma gayesi ile ve Hâricî ve Şii ayaklanmalarının tekrar başlamasıyla yeni bölünmelere sürekleyen mücadelelere karışmamayı yeni bir şekil de izah eder görünmektedir.

Mu'tezile'nin beş temel görüşü de ekseriya Vâsıl'a isnad edilir; sıfatların inkarı ve Kur'ân'ın yaratılmış (mahluk) özelliğini ihtiva eden vahdâniyet (Allah'ın birliği) görüşü; ilahi adalete muhalif olmamak şartıyla, insanda (serbest) bir iradenin varlığı görüşü; cehenneme giren herkes için cehennem azabının ebediliği görüşü; büyük günah sahibi bir müslümanın ara durumu (el-menziletü beyn'el-menzileteyn) ki böyle bir müslüman, şüphesiz kafir değildir, fakat hakiki bir mü'min de değildir, ve o, eğer ölmeden önce ihlaslı bir tevbe yapmazsa, cehenneme girecektir; ve nihayet her zalim imama karşı silahla isyan etmenin vacip olduğu sonucuna kadar varan iyiliği emretme, kötülüğü yasaklama (emri bi'l-maruf ve nehyi an'il-münker) mecburiyeti.

Vâsıl'ın bütün eserleri -eserlerinin çok sayıda olduğu bildirilmektedir- kaybolduğu için bu isnadın doğruluğunu tartışmak oldukça güçtür. Bununla birlikte, bu beş Mu'tezilî görüşü ilk olarak ortaya atma faziletinin Ebû'l-Huzeyl'e ait olduğunu belirtmeye hiçbir engel olamaz. Ayrıca fırkanın bu beş ayırıcı (mümeyyiz) görüşünün herkesçe kabul edilmesi mecbur tutulmamıştır. Öte yandan bu beş ana görüş, bir asır sonra onun büyük bilginlerinin tesis ettirecekleri Mu'tezile sistemi hakkında sadece nâ-tamam bir fikir verebilirler. Vâsıl ve Amr mücadele güçlerini ilahi sıfatlar, Kur'ân'ın mahluk olması meselesini tartışmaktan çok, 'büyük günah işleyen müslüman'ın çarptırılacağı cehennem azabının (*hudud*) ebediliğini savunmak için kullanmış görünüyorlar.

IV. PROPAGANDA VE ABBASÎLER'İN İKTİDARA GELİŞİ

el-Abbas (öl.32/653 yıllarına doğru)

Her ne kadar Abbasî tarihçiliği Hz. Peygamber'in amcası ve Abbasî devletinin atası Abbas b. Abdülmuttalib'i, şeriat bilgisiyle fevkalade övülmüş sahabilerden biri olarak takdim ederek zevkle değerini ortaya koyuyorsa da, onun İslâm'ın başlangıcındaki rolü önemli olmadı.[61] Bedir'de tutuklanan ve sonra Hz. Peygamber tarafından serbest bırakılan Abbas, 630 yılında, Mekke fethi sırasında Hz. Muhammed'in yanında yeraldı. Çok zengin olduğundan, oldukça kazançlı bir iş olan 'hacılara su verme' (*sikâye*) işini devam ettiriyordu. O, Huneyn'de temayüz etti, Tebük seferine maddî yardımda bulundu; fakat ilk halifeler zamanında hiçbir faaliyette bulunmadı.

Abdullah b. Abbas (öl. 68/688)

Oğlu Abdullah b. Abbas hilâfetin siyasî hayatına iyiden iyiye bulaştı.[62] Onun Cürcan ve Taberistan fethinde bulunduğu belirtilir. Cemel ve Sıffîn savaşlarında Şii tarafında yeraldı. Ali tarafından Basra valisi yapılan İbn Abbas; Nehrevan'dan sonra ondan ayrıldı; önceleri Hasan tarafını tuttu, sonra Muâviye tarafına geçti. O, daha sonra Hicaz'da yaşardı. Kaynaklar, zaman zaman onun, Hâşimîlerin haklarını savunmak için Şam'a gittiğini de söyler. İbn Zübeyr'in hilâfetini tanımadı ve 688 tarihinde doğru Tâif'te öldü. Ailesi Tâif'te önemli arazilere sahip bulunuyordu. O, kaynaklarda müfessirlerin en meşhurlarından biri olarak geçer.

Geleneğin ona verdiği ilmî değer, Şia'nın dinî ilimlerin vârisleri olarak kabul ettiği ilk büyük imamlarına atfettiği ilme benzer şekilde olup fevkalade idealize edilmiştir.

Ali b. Abdillah (öl. 736)

Onun yerine ailenin başına geçen Ali b. Abdillah da büyük bir zahid olarak ün yaptı.[63] Kendisine, 'çok secde eden' anlamında *Seccâd* lakabı verilmiştir. Bu lakap, muasırı İmam Ali b. el-Hüseyin'in taşıdığı 'Zeynelâbidîn' lakabını hatırlatmaktadır.

O, Ali taraftarları ve halife Abdülmelik ile iyi münasebetler içinde idi. Ancak bu münasebetler; kendisini, değerini düşürmek istemiş olmak ve açıktan hilâfetin bir gün Abbas'ın soyundan gelenlerin eline geçeceğini söy-

lemekle suçlayan el-Velid'le birlikte çok kötüleşti. Ali b. Abdillah Güney Ürdün'de, Arabistan ve Filistin yakınındaki Humeyme'ye yerleşti ve 736 yılına doğru orada öldü.

Muhammed b. Ali (öl. 743)

Muhammed b. Ali'nin hanedanlığın vârisi olduğu andaki şartlar çok tartışmalıdır.[64] Az önce gördüğümüz gibi, 716 yılında Ebû Hâşim, onu, Humeyme'de, halefi olarak tayin edecekti. Râvendiyye tarafından iddia edilen bu görüş İbn Kesîr gibi bazı Sünnî âlimler tarafından da tekrar edilmişti.[65] Bununla birlikte bu görüş Keysâniyye'nin önemli kolları ve diğer Şii fırkalar tarafından reddedilmişti. Ne var ki büyük Sünnî fakihleri, böylelikle Abbasî hilâfetinin meşruiyetini ispatlamaya çalıştılar. Keysâniyye'den bazıları Hz. Muhammed'in, ümmetin başına kendisinin halefi olarak doğrudan amcası Abbas'ı seçtiğini ve imâmetin, hanedanlığın içinde nassa dayanan tayin yolu ile birinden diğerine geçtiğini iddia etmişlerdir.

Her halükarda, Abbasî propagandasının aktif olduğu devre, Ömer b. Abdülaziz'in hilâfeti zamanında, 718 yılına doğru Muhammed b. Ali'nin ilk davetçilerini Horasan'a göndermesi ile başlar. Yapılış şekillerini takip etmenin ve kesafetini kesin olarak değerlendirmenin imkansız olduğu bu propaganda ilk başarılarını, Hişam'ın hilâfetinin sonlarına doğru sağlıyordu.[66]

Dâi Hidâş'ın 736 yılında ortaya çıkardığı skandal, uygulanan metotlar hakkında ilgi çekici ışık tuttu. Hidâş, insanları, Kur'ân'ın bütün yasaklarını inkar etmek suretiyle gerçekte şeriatı inkar eden Hurremiyye'nin fikirlerini kabul etmeye çağırdı. Esed el-Kasrî onu yakalattı ve öldürttü; fakat daha bu hadisenin üzerinden iki sene geçmeden, bu Abbasî propagandacısının oldukça isteksiz ve gecikme ile olsa da, taraftarlarının ekseriyetince sapık olarak takbîhine karar verildi.[67]

İbrahim ve Ebû Müslim

Muhammed b. Ali, hareketin idaresini, ilk iki halifenin kardeşi olan oğlu İbrahim'e verdikten sonra 743 yılında öldü. Abbasîler'in faaliyeti, o zaman, Mervan'ın hilafeti sırasında Ebû Seleme ve Ebû Müslim el-Horasânî ile birlikte şiddetlendi.[68] Ebû Seleme idareye bir Abbasî taraftarından çok bir Ali taraftarı getirmekte oldukça istekli görünüyordu; fakat aile içerisinde ağırlığı kabul edilen ve yeteri kadar taraftarı bulunan bir Ali taraftarı bulmakta

çekilen güçlük işi zorlaştırıyordu. Ebû Müslim, İran asıllı olmakla birlikte, meşkuk bir kişidir. O, bu işe Mugîriyye'nin yanında başlamıştı ve Keysâniyye dâilerince Keysâniyye propagandasına ve gizli faaliyet usullerine ısındırılmıştı. Onun Abbasî davası taraftarlığı kesindi. Aslında bu, kendi içinde bölünmüş ve zayıflamış bir hilâfete hücum etme neticesi ortaya çıkmış hoşnutsuzluklar ve menfaatlerin oluşturduğu çok mütecânis bir birliktelik idi. Doğruluğunu isbat etmek zor görünmekle birlikte, Ebû Müslim'e atfedilen başarılar bu bakımdan çok manidardır. Ondan; Ümeyye ailesinin bütün fertlerinden ve bu ailenin hizmetinde bulunan ve Horasan'da önemli denecek ölçüde arazi sahipleri durumuna geçen mevâlîden, bu şiddet yolu ile olsa bile, sıyrılması, Yemenli kabilelere dayanması ve İran asıllı kimselerle ittifak yapması ve hatta gerektiği takdirde, Arap dilini Horasan'dan söküp atmaya kadar gitmesi istendi.[69]

746 yılı haccı esnasında İbrahim, Ebû Müslim'in Peygamber ailesinden olduğunu resmen ilan etti.[70] Aşırı Keysânîlerin imam ile onun baş dâisi arasında kurdukları manevi nesep akrabalığını hatırlatan bu açıklama, asıl gayesinden -ki hilâfetin Abbas soyundan biri tarafından ele geçirilmesidir- herhangi bir feragatta bulunmaksızın Abbasî propagandasının Keysânî ideolojisi ile müşterek olarak gelişebileceğini düşündürmektedir. Öte yandan Horasan'da patlak veren ayaklanma, dinin ve Peygamber ailesinin düşmanları olarak ilan edilmiş Emevîlere karşı duyulan bütün nefretleri aynı yönde müştereken sahnelemeyi tasarlayan ustaca yürütülen askerî akımları muhtevi önceden düzenlenmiş bir yıkma hareketi tekniğini uygulamaya koyuyordu. İktidarda olan hanedanlığı yıkma kini tamamen bu geniş ve belirsiz koalisyonun müşterek motoru olarak görünmektedir.

Abbasîler'in Hilâfete Gelişi

Operasyonlar oldukça geç başlamış olmasına rağmen isyan, 747 yılı Ramazan ayında (15-16 Mayıs) patlak verdi. Filhakika, ilk Kur'ân âyetleri de Hz. Muhammed'e Ramazan'da geldiler.

Ebû Müslim, Emeviler'in beyaz renkli bayrağına karşılık siyah renkli bayrak kullandı; çünkü Hz. Peygamber muzaffer olarak Mekke'ye girerken siyah giyinmişti. Ebû Müslim'in emri üzerine Ramazan bayram namazı bir Arap olan Süleyman b. Kesîr tarafından, Emeviler'in adeti üzere değil, Hz. Peygamber'in sünnetine göre icra edildi.[71]

İsyana davet, Hâşimîler, yani bütün Peygamber ailesi adına yapıldı. Bunlar; Hz. Peygamber'in amcaları Ebû Talib ve Abbas'ın neslinden gelenler, ile Ali'nin soyundan gelenler ve iktidarı icra etmeye en layık görülecek ve reylerin ekseriyetini alacak olan bu Aile'nin fertleridir. Ebû Müslim'in, Herat'ı aldıktan sonra, kurduğu ilk devlet teşkilatı gerçek bir propaganda teşkilatı olup, birtakım büroları ve bir muhafız birliği yanında, bir siyasî polisle bir de kadı bulunan kurumları ihtiva ediyordu. Kadı'nın görevi sadece adaleti uygulamak değil, aynı zamanda Hâşimîlerin faziletini övmek, Emevî ailesinin de değerini düşürücü faaliyetlerde bulunmaktır.[72]

Abbasiler, Emeviler üzerine sağladıkları ilk başarılardan sonra, büyük Suriye Hanedanlığının geleneksel düşmanlarına karşı dönmek zorunda kaldılar. Merv şehrinin alınmasından sonra eski idarecilerine olduğu kadar yeni yöneticilerine de düşman olan Şeyban Hâricîlerine karşı çıkıldı.[73] Daha sonra, 750 yılında Kûfe'nin alınması ve İbrahim'in henüz bilinmeyen sebeplerden vukubulan ölümünden sonra, Fâtımî Şiiliğine tavır alındı. Fâtımî Şiiliğinin propagandacılığını Ebû Seleme yapıyordu ve fakat teşebbüsü kısa sürdü.[74]

Ve nihayet Ebu'l-Abbas es-Seffah, büyük çoğunluğunu Arapların teşkil ettiği nakipleri ve emirlerinin yardımıyla 750 yılında Kûfe'de halife ilan edildi.[75]

Abbasiler'in İtikâdî Durumu

es-Seffah, halife olduğunu açıklamasından sonraki cuma hutbesinde Hz. Peygamber'i ve onunla birlikte İslâm'ın zaferi için çalışan herkesi övdü. Ayrıca o kendisini Peygamber ailesinin (Ehli Beyt) gerçek müdafii ve ümmetin uzlaşmasını sağlayan kimse olarak takdim etti. Ayrıca Emeviler'in ve Abdullah b. Sebe'nin aşırı taraftarlarına şiddetle saldırdı.[76]

Amcası Dâvud b. Ali'nin hutbesinin gayesi ise açıkca, Abbasileri Ali taraftarlarının katillerinin intikamcıları olarak göstererek ve bir defa daha Emevî alçaklıklarına işaret ederek, Şii kızgınlıkları veya hoşnutsuzluklarını yatıştırmaktı.[77] Böylece Dâvud, iktidarın her zaman Hâşimîlerin elinde kalacağını açıklamakla, Ali taraftarları ile Abbas taraftarları arasında bir çeşit birleşme umudu veriyordu ve Şiiliğe, Ali neslinden gelenlerin hukuki olarak değil fiilî olarak bir süre için uzaklaştırıldıkları bir iktidarı bir gün yeniden ele geçirme ümidi kazanıyordu. Bu müphemlilik bütün Abbasiler ta-

rihi üzerinde ağırlığını hissettirecek ve beş asır sonraki çöküşlerine de yabancı olmayacaktır.

Abbasoğullarının, Mervân'ın ölümünden sonra, Emevîlere son öldürücü darbeyi indirmesi ve soylarını sıkıştırması sadece birikmiş kinlerin derinliği ile açıklanmakla kalmadı; aynı zamanda çok sayıdaki Suriyelilerin yıkılan hanedanlığın hatırasına bağlılığının meydana getirebildiği tehlikeyi de anlattı.[78] Abbasîler'in iktidara gelişi, Suriye, Hicaz, hatta Irak'ta, çok sayıdaki fukaha nezdinde fevkalade manidar bir güvensizlik, hatta bazan da bir muhalefet ortaya çıkardı. Emevî Mehdisi Muhammed es-Süfyânî, Suriye'de isyanın çemberini yardı Humus bölgesinde yenildi; Palmir'e kaçtı. O, ancak el-Mansur'un iktidarı zamanında öldürüldü.[79] Müslüman İspanya, kısa süre sonra, Hişam'ın torunlarından Abdurrahman b. Muâviye ile birlikte Abbasî idaresinden ayrılacaktır.

Abdurrahman, 756 yılında, Kurtuba emirliğini kurmak için yeterli mahalli destek buldu. Kurtuba emirliğinin kurulmasıyla birlikte, Doğulu taraftarları ve bağlıları kendisine doğru akın etmeye başladı.[80]

Abbasî hilâfetinin nüfuzu, iktidara gelişini müteakiben çok temelsizdi ve doktrinal durumu hiç de belirli değildi. Abbasî idaresi bir birlik unsuru olmaktan çok uzak olup, ümmet içindeki bölünmeleri daha da artırıyordu. Yeni rejimi daha güven verici temeller üzerine oturtmak şerefi es-Seffah'a (öl-754) ve ondan sonra da enerjik kardeşi el-Mansur'a (öl.775) aittir. Nitekim Mervan ile oğlu Abdülmelik de Emevîler rejimini aynı şekilde yeniden kurmuşlardı. Aslında düşmanlar hemen her zaman aynı idiler ve düşmanlıkta başarıya ulaşmak için kullanılan güçler de pek değişmiyoru. Aynı şekilde, Hişam devrinden itibaren son Emevî halifelerinin dinî siyaseti ile el-Mansur'un iktidara gelmesine kadarki ilk Abbasî halifelerinin dinî politikası arasında hiç de kopukluk görülmez. Bu durumda insan haklı olarak kendi kendisine soruyor: Şiiliği ortadan kaldırmaktan çok uzak olan Abbasî hilâfeti, bu siyasî tutumu ile, Ali taraftarlarını derhal idareden uzaklaştırırken, soluğu kesildiği sırada bile onu paylamadı mı?

DİPNOTLAR

1 Şeyh el-Müfîd'in *Kitâbu'l-İrşâd*'ında (s.179-224) Kerbelâ meselesinin uzun bir nakli bulunacaktır. Bu nakil hissedilir derecede Taberî'ninkinin aynıdır. Facianın mesulleri üzerinde Sünnîlerle Şiiler arasındaki münakaşalar hakkında krş.: MS, II, 225-226 ve 237-256; H. Lammens, *Regne de Mu'âviya*, s.179-180 ve *Le Califat de Yezid* (özellikle s. 143-159 ve 160-168). Hadiselerin Sünnî mütalaası hakkında ise bkz. B, VIII, 172-211. Hz. Hüseyin hk. krş.

H. Lammens'in *İA*, II, s. 360'deki makalesi.

2 Kerbelâ faciası akabinde fırkaların bölünmesi ile ilgili olarak krş. Fıraku'ş-Şia s. 23 ve 47-49; *KMF*, s. 25 vd.

3 Muhammed b. el-Hanefiyye hk. bkz. *İA*, III, 716-717; *Tabakât*, V, s. 66-86; *B*, IX, 140; *Tehzib*, II, s. 320-321.

4 Bu hareketin tarihçesi için bkz. *Tarih*, IV, 426 vd.; *B*, VIII, s. 247-255.

5 bkz. G. Levi Della Vida'nın *İA*, III, 765-767'deki önemli maddesi; yazar burada, Muhtar'ın orijinalitesi ve mevâlînin isyandaki rolü üzerinde ısrarla durur. Ayrıca bkz. *Fark*'ın uzun rivayeti s. 31-38; Muhtar hakkındaki çeşitli mütalaaları ihtiva eden geniş bir anlatım da *B*, VIII, s. 249-292'de bulunmaktadır; aynı şekilde bkz. *Regne de Muaviya*, s. 179; *Opera Minora*, I, s. 580; S.M. Husain, 'The Poems of Suraga b. Mirdas', *IRAS* 1936 içinde, 475 ve 605.

6 Babasının fitnedeki rolü hk. krş. *İA* (2. bsk.), I, s. 725-726.

7 Muhammed b. el-Hanefiyye'nin tutumu için bkz. *B*, VIII, 265-278 ve 68/688 yılı haccı hakkında, *B*, VIII, 294. H. Lammens, aşırı ve mücadeleci Şiiliğin Muhammed b. Hanefiyye ile başladığı düşüncesindedir. (*Regne de Muaviya*, s. 170)

8 Keysâniyye hakkında bkz. *Fıraku'ş-Şia*, s. 25-26 (bilhassa Hamza b. Ammara'nın oynadığı rol için); C. Van Arendonk, *İA* (ilgili madde) ve *Imamat du Yemen*, s. 11-14; *Milel*, I, 235-236.

9 bkz. *Fark*, 27; *İA*, I, 561-562; *İA* (2. bsk.) I, 873-875; ayrıca krş. A. Nader, *Kitâbu'l-İntisar* tercümesi, Beyrut 1957, 163.

10 bkz. C. Van Arendonk, *İA*, II, s. 1188; *Fıraku'ş-Şia*, 25; *Makalât*, s. 10-20; *Fark*, s. 28-29; *Milel*, I, s. 241-242.

11 bkz. *Fırak'uş-Şia*, 27 ve 46; *Makalât*, 20; *Fark*, 28; *Milel*, I, 242-243 (aslında Bâtıniyye'nin doğrudan habercileri vardır.

12 bkz. *Fıraku'ş-Şia*, 28-29; *Makalât*, 21-22.

13 bkz. *Makalât*, 6 ve 22-23; *Fark*, 223-224; *Milel*, I, 244-245.

14 bkz. *Makalât*, 5-6 ve 23; *Fark*, 227-228; *Usûl*, 76 ve 110; *Milel*, I, 246-247; M.G.S. Hodgson'un *İA* (2. bsk.) 1150'deki ilgili yazısı.

15 bkz. *MS*, II,125; Tabakât, V, 156-164; *İrşâd*, 234-241; *B*, IX, 103-115.

16 Muhammed el-Bâkır, öl. 114, 117 veya 118 H. 16 bkz. *İA*, III, 714; *B*, IX, 309-312; *MS*, II, s. 114-115; *İrşad*, 241-249.

17 *Fark*, 45; *Milel*, I, 271-272.

18 bkz. I. Goldziher, 2A, XXII, 1908, 339 not 4; o, burada, Ebû Mansûr'un, Hz. Muhammed'in nebilerin sonuncusu olmadığı görüşünü savunan ilk kişi olduğunu ileri sürer. Ayrıca bkz. *Moslem Schısmes and Sects*, 57-58; *Makalât*, 9-10 ve 24, *Fark*, 234; *Milel*, I, 297-300.

19 Hüseyniye hk. bkz. *Makalât*, s. 24; Muhammediye hk. aynı eser, s. 25.

20 bkz. R. Strothmann, *İA*, IV, 1260-1261.

21 C. Van Arendonk, *İA*, IV, 1214-1215.

22 *Kitâbu'l-İrşâd*'da (s. 175) Zeydîliğin bu tarifi bulunabilir.

23 bkz. *B*, X, 25; K.V. Zettersteen, *İA* (2. bas), I, 50.

24 *Tehzib*, I, 148-149 (n 105); K.V. Zettersteen, *İA*, II, 1021.

25 bkz. *İA* (2. bsk.), 50; *Makalât*, 6; *Fark*, 235-236; *Usûl*, 231 ve 233; *Muhtasar*, 135.

26 bkz. *Fıraku'ş-Şia*, 29-30 ve 35-37 (tenâsuh kavramının incelenmesi için bu sonuncu paragraf esas kısımdır).

27 bkz. *Fark*, 71-72; *İA*, III, 584-585; *Milieu basrien*, 208-209.

28 bkz. Fark, 27; B, IX, 52-53; *İA*, II, 506; *Milieu basrien*, 149-150 ve 175-179.

29 bkz. *İA* (2. bsk.), 833-834 (ve ayrıca *İA*, II, 867); B, IX 2, 3, 7 ve 30-31; *Fark*, 64-65.

30 bkz. *B*, IX, 30-31. O (İbn Kesîr), Katarî'nin zerafetine hayran olduğunu gizlemez.

31 bkz. *Makalât*, 101; *Fark*, 67-68; *İA* (2. bsk.), 79 (Abdülmelik b. Mervan'ın hilâfeti zamanında) ve 123 (Ebû Fudeyk hakkında).

32 bkz. *Makalât*, 118 ve 124; *Fark*, 89-92; *B*, IX, 12-14 ve 17-20; K.V. Zettersteen, *İA*, IV, 253

(Şebîb hk.).

33 Süleyman b. Abdilmelik'in hilâfet dönemi hk. krş. *B*, IX içinde, 96-99 yılları ile ilgili kısım.

34 Bestam hk. bkz. *B*, IX, 187 ve 219. Hişam'ın hilâfet devrinde başka birçok Hâricî karışıklığının çıkmış olduğuna işaret edilmiştir. (krş, *B*, IX, 244)

35 Yezid b. el-Muhelleb'in, Yezid b. Abdilmelik zamanında, Basra ve Kûfe'deki isyanı hk. bkz. *B*, IX, 219-220.

36 bkz. *Historiae*, II, 387; B, LX, 323 ve 324. Başka Hâricî ayaklanmalarının olduğuna da işaret edilmektedir. Velid es-Sehtiyânî, geçtiği yerlere ölüm ve yangın yayarak Kûfe bölgesinde ayaklandı. Rivayetler, onun yakalandığını, fakat Kur'ân bilgisi ve kibarlığı ile Hâlid el-Kasrî'yi teskin ettiğini, ama halifenin onun hallini emrettiğini belirtir (bkz. *İA*, II, 930). Dicle üzerinde, Cebbul bölgesinde faaliyeti idare eden es-Seharî b. Şebîb idi; fakat çok geçmeden mağlup oldu ve öldürüldü (bkz. *B*, LX, 324; *İA*, II, 930). Hâlid el-Kasrî, Abdülkerim b. Ecerred adında başka bir Hâricî reisini de hapsettirdi. (bkz. *İA*, 2. bsk.), 213)

37 Meysere ve Mağrib Hâricîliği hakkında bkz. *İA*, III, 163-164; *Düvel*, I, 63.

38 *B*, X, 25,30 ve 28-29 içinde, **Dehhâk** b. Kays eş-Şeybânî'nin isyanının mufassal bir tartışması bulunacaktır; ayrıca bkz. *İA*, I, 915 ve (onunla savaşmakla vazifelendirilen İbn Hübeyra hk.) II, 412; L. Veccia Vaglieri, *İA* (2. bsk.) 92 (ve vd.).

39 bu konuda ileride bilgi verilecektir; ayrıca bkz.: *B*, X, 30.

40 bkz. *Milieu basrien*, 211-214; H. Lammens, *Siecle des Omeyyades*, s. 196 ve *le Regne de Yazidler'*, 449-450. *Beyân* (II, 99-104), onun, Mekke'ye girişinde yaptığı hutbeyi muhafaza etmektedir. Ch. Pellat bu hutbenin tercümesini vermekte ve okuyucuyu *Agânî*'ye (XX, 97-109) göndermektedir.

41 Ezrakî akidesinin muahhar açıklaması için bkz. *Makalât*, 87-89; *Fark*, 62-66; *Milel*, I, 179-186; ayrıca bkz. *İA* (2. bsk.) 833-834.

42 Necedât akidesinin açıklaması için bkz. *Makalât*, 101; *Fark*, 67; *Milel*, I, 187-196.

43 Sufriyye akidesi için, bkz. *Makalât*, 101-102; *Fark*, 70-72, *Milel*, I, 216-218; *Muhtasar*, 79-80.

44 İbâdiyye nazariyesi için bkz. *Makalât*, 103-113; *Fark*, 82-88; *Milel*, I, 212-216.

45 *Makâlât* bu en eski Hâricî bilginlerini sıralar; Mücâhid hk. bkz. *TH*, I, 86; *Mîzân*, II, 9; *Sahâbe*, V, 343.

46 İkrime için bkz. *TH*, I, 89; *Mîzân*, II, 187; *Tabakât*, V, 513-516.

47 Amr b. Dinâr için bkz. *MS*, LV, 143.

48 J. Obermann, 'Political Theology ın Early Islam', *JAOS* 1435 içinde, s. 138-162; Montgomery Watt, 'Free Fill and Prédestination ın Early Islam', *Londres* 1948; Ma'bed el-Cühenî hk. bkz. *Mîzân*, III, 183; *Systeme Mu'tazilite*, 6.

Kur'ân'ın mahluk olduğu görüşünü ilk savunan kişi Ca'd b. Dirhem'dir (öl. 124). (bkz. *B*, ix, 350-351)

49 Abdurrahman b. Muhammed el-Eş'as, h. 80'de Sicistan valisi tayin edilmişti. Vilayete yerleştikten hemen sonra, Haccâc'a karşı ayaklandı. H. 81'de valinin, gerilerinde, Kâbulistan kralının desteğini sağlayarak, emniyet içinde olduktan sonra, Basra'yı ele geçirdiği ve halkın büyük çoğunluğuna kendisini tanıttırdığı zaman, isyan noktasına ulaştı. O, Basra büyük camiinde verdiği hutbede, halife Abdülmelik'i ve çok faal valisini azlediyordu; hareket basit bir isyan sınırlarını aşıyor ve gerçek bir fitne durumunu alıyordu. H. 82 yılında, ez-Zâniye'de Haccâc'ın kuvvetleri ona karşı ilk bir zafer elde ediyorlardı. Bununla birlikte, 83 yılında, Suriye'den takviye kuvvetleri alan Haccâc, Deyru'l-Cemâcim'de, İbnü'l-Eş'as'a karşı kesin bir zafer kazandı ve taraftarlarının büyük çoğunluğunu kılıçtan geçirdi; o, aynı senede Vâsıl'ın tahkim edilmiş karargahını da kuruyordu. Krş. *B*, LX, 31, 34, 35-37, 40-43 ve 53-54; ayrıca bkz. M. Seligsohn'un yazdığı *İA*, I, s. 57-58 vd.'deki ilgili madde.

50 bkz *Makalât*, 136-137; *Fark*, 144; *Mîzân*, III, 224.

51 Yezid b. Abdilmelik (veya Yezid II) (101-105/720-724) hakkında bkz. H. Lammens, *İA*, IV,

1226; B, 231-233.

52 krş. H. Lammens'in Velid b. Yezid b. Abdilmelik (Velid II) (Velîdü'l-Fâsık lakabı ile lakaplanmıştır) hakkındaki makalesi, *İA*, IV içinde, 1171-1172; *B*, X, s. 4 ve 6-8.

53 Yezid b. Velid b. Abdilmelik veya Yezîd III -ki kendisine 'en-Nâkıs' lakabı verilmiştir- gerçekte Kaderiyye mezhebini savunur. bkz. *B*, X, 13 ve 16-17.

54 bkz. *İA*, II. 1030; *Fark*, 200; İbn Hanbel, *er-Reddü ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdıka*, Kahire, ts. (*Kitâbu's-Sünne*'nin devamında).

55 Esad b. Abdillah el-Kasrî hk. bkz. *İA* (2. bsk.), s. 705-706 bkz. Belh, *İA* (2. bsk.) 1032; *MS*, IV, 145; *Düvel*, I, 60.

56 el-Kirmânî'nin başkaldırması hk. bkz. *İA*, III, 933-935.

57 bkz. *Fark*, 99.

58 bkz. Nyberg, *İA*, III, 841-847; Albert Nader, *Le Systeme Philosophique des Mu'tazila*, Beyrut 1936; W. Montgomery Watt, The Political Attitudes of the Mu'tazilah, *IRAS* 1962 içinde; *Histoire de la Philosophie Musulmane*, 152-161 ve bibliyografya için, s. 351-352.

59 Vâsıl hk. bkz. A.J. Wensinck, *İA*, IV, 1187-1188; *Fark*, 100; *Milel*, I, 65.

60 bkz. Amr b. Ubeyde, *İA*, (2. bsk.), 467; *B*, X, 78-80.

61 bkz.*İA* (2. bsk.), 19; B, VII, 161-162; *Tabakât*, VI, s. 11-22.

62 bkz. *İA* (2. bsk.), 41-42.

63 bkz. *İA* (2. bsk.), I, 392; *Tabakât*, V, 229.

64 bkz. *B*, IX, 189 ve 304.

65 bkz. *B*, X, 5.

66 bkz. *B*, IX, 189 ve 304.

67 bkz. *B*, IX, 320 ve 326.

68 bkz. *B*, X, 16; *İA*, (2. bsk.), I, 1332 (Buharî hk.).

69 bkz. *B*, X, 27-28.

70 bkz. *B*, X, 29.

71 bkz. *B*, X, 30 ve 51.

72 bkz. *B*, X, 32.

73 bkz. *B*, X,34.

74 bkz. *B*, X, 40.

75 bkz. *B*, X, 40.

76 bkz. *B*, X, 40-41.

77 bkz. *B*, X, 41-42.

78 Bu, H. Lammens'in, haklı olarak birçok eserinde üzerinde durduğu noktadır. Krş, I. bölüm, not: **49**.

79 bkz. *B*, X, 52-53.

80 bkz. *İA*, IV, 1059; ayrıca, umumi anlamda bkz. Cl. Cahen, 'Points de Vu sur la Revalution Abbaside', *Revue Historique* içinde, 1963, 295-338.

Abbasî Hilâfetinin Sağlamlaştırılması ve Sünnîliğin Başlangıç Dönemi (132-198/750-813)

I. HİLÂFETİN BİRLİK İÇİN MÜCADELESİ

Ebû Selâme'nin Bertaraf Edilmesi

Geleneğin *"Ehl-i Beyt'in veziri"* ünvanıyla yücelttiği ve rivayetlere göre Irak'ta, Ebû Müslim'in Horasan'da sahip olduğu salahiyetlerle kıyaslanabilecek bir salahiyet taşıyan Ebû Selâme, Abbasiler'in iktidara gelişlerini hazırlamış olmasına rağmen, onların ilk kurbanlarından biri oldu. Kendisi, hilâfete bir Ali yanlısını getirme teşebbüsünde bulunmuş ve Şiîlik lehine birtakım dolaplar çevirmeye devam etmiş olmakla suçlanıyordu. Onun öldürülmesiyle vazifelendirilen Ebû Müslim, katlin sorumluluğunu Hâricîlere yüklüyor ve bahtsız vezirin adamlarını Fars'ta takip ettiriyordu. Öte yandan yine Ebû Müslim, emirlerinden birini Buhara'da Şerîk isyanını bastırmakla vazifelendiriyordu. Bir Arap olan Şerîk, arzularına nâil olamıyor ve yeni efendilerine son derece hoyratça muamele eden binlerce Şii'yi peşinden sürüklüyordu.[1]

Ebû Müslim'in Öldürülmesi

Halife Ebû Câfer el-Mansur'un, Şam'da hilâfet iddiasında bulunan amcası Abdullah b. Ali'nin isyanını bastırmak için son bir defa hizmetinden faydalandığı Ebû Müslim de, halifenin emriyle 137/755 yılı Şubat'ında öldürüldü. Bu kanlı talihsizliğin sebebini, herşeyden önce Ebû Müslim'in Horasan'da sahip olduğu dikkate değer nüfuzdan kaynaklanabilecek endişede

aramak gerekiyorsa da, bu durum mezhepler tarihçiliğinin ortaya koyduğu tabloyu kökünden/-ceff'el-kalem- silip atamaz,[2]

Ebû Müslim'in faaliyetlerindeki değişimle ilgili olarak hiç de ihmal edilemeyecek bir tablo çizen Şehristânî önce Muhammed b. el-Hanefiyye'nin taraftarı olan Ebû Müslim'in, Keysânî dâilerince kendi bâtınî inançlarına ve gizli faaliyet usullerine sokulmuş olduğunu söyler. Kendisine hizmet teklifinde bulunduğu İmam Cafer tarafından kovulan Ebû Müslim, Keysâniyye-Abbâsiye saflarına katılmış ve sonunda, kendi fırkası olan Rizâmiyye'nin başına geçmiştir. Rizâmiyye'ye göre imamların sırası şöyledir: Ali, Muhammed b. el-Hanefiyye, Ebû Hâşim, Ali b. Abdillah b. Abbas, Muhammed b. Ali ve İbrahim b. Muhammed. İbrahim tarafından meşrû halefi olarak tayin edilen Ebû Müslim, bu sebepten dolayıdır ki, kendisini, haksız yere iktidardan uzaklaştırılmış olarak mütalaa edebilirdi. Zehebî'nin rivayet ettiği bir haber, Ebû Müslim'i, el-Mansur'u ortadan kaldırmak ve bir Şii devleti kurmak için çalışmış olmakla suçlar.

Râvendiyye Katliamı

el-Mansur, bu olaydan az sonra, 758 yılında, kendisine ulûhiyetin hulûl ettiğini iddia eden aşırı Râvendilere karşı döndü. O, bunların aşırı elebaşlarını el-Hâşimiye'de tutuklattı; ama taraftarları kısa süre sonra onları kurtardılar. Onlar el-Hâşimiye'ye hilâfet sarayının etrafında gösteri yapmak için gelmişlerdi.[3] İsyan, 600 kadar asiyi kılıçtan geçiren ordu tarafından bertaraf edildi. Halife, asilerin oklarına göğüs gererek bizzat çarpışmaya katıldı. O, bu hadisede, şahsi muhafız birliği başkanı Osman b. Nuheyk'i kaybetti. İbn Nuheyke, Ebû Müslim'in öldürülmesi işini düzenlemişti ve el-Mansur da onun yerine kardeşi İsâ'yı halef kılmıştı.

Böylece, Keysâniyye-Abbasiye'nin veya Râvendiyye'nin aşırı kanadına kesin bir darbe vurulmuş oldu. Onlar, neticede, el-Mehdî'nin isteği üzerine; Hz. Muhammed'in, halefi olarak doğrudan amcası el-Abbas'ı seçtiğini iddia etmek zorunda kaldılar. Bu sonuncu çözüm, birtakım faydalar yanında, öncelikle, Ali soyundan gelenleri ne şekilde olursa olsun imâmet iddiasından bertaraf etme kârına sahipti. Abbasî hanedanlığına bağlı Keysâni bâtınîliği, imâmetin intikali için, nass ve vasiyetle tayin esasına dayanan bir imâmet anlayışında karar kılıyordu.

Ebû Müslimiyye

Öte yandan, Ebû Müslim'in ölümünü takiben, onun ölümüne inanmayı reddeden ve Mehdî olarak dönüşünü bekleyen Ebû Müslimiyye adında yeni bir Keysânî fırkasının teşekkül ettiği görülmektedir. Mezheb, hilâfetin doğu vilayetlerinde uzun müddet tutundu. Bağdâdî şöyle der: *"Günümüzde, Merv ve Herat bölgesinde bu Ebû Müslimiyye'ye Berkûkiyye adı verilmektedir. 'Mansur'un öldürdüğü adam kimdi?' diye sorulduğunda, size, 'O Ebû Müslim'in şekline bürünmüş bir şeytandı.' cevabını verirler".*[4]

Ebû Müslim'in öldürülmesi Horasan'da umumi bir ayaklanmayı intac etmediyse de mezhebler tarihçiliğinin, haklarında bilgi verdiği birçok mahalli isyanı doğurdu. Nişaburlu İran asıllı Sunbâz, onun intikamın almak için, 755 yılında bir isyan başlatarak Kûmis, İsfahan ve Rey şehirlerini ele geçirmeyi başardı. Sunbâz; kendisini İslâm'dan çıkmış sayan mezhebler tarihçileri tarafından, bazan ilahi yasaklardan (hudud) hiçbirini kabul etmeyen bir Hürremî, bazan da müslüman-Arap hakimiyetine karşı Hürremiyye ve Şiileri başa geçirmeyi tasarlayan bir mecusi olarak görüldü.[5]

Cevher b. Merrâr'ın kumanda ettiği bir ordu, Hemedan ile Rey arasında, asilerle başarılı bir savaşa girdi. Sunbâz öldürüldü. Ancak Cevher, kazandığı zaferden sonra devletten ayrılarak bağımsızlığını ilan etti; halife kuvvetleri tarafından sıkıştırılınca da kurtuluşu Azerbeycan'a sığınmakta buldu.

İslâm mezhebleri tarihçiliği, hemen aynı devirde, Mâveraünnehir'in Türkler ve İranlılarla meskun çevrelerinde faal bir propaganda faaliyetinde bulunan İshak et-Türkî'yi de Ebû Müslimiyye'ye bağlamaktadır. Ona göre, Rey bölgesinde gayb (gizlilik) halinde yaşamaya devam eden Ebû Müslim, adaleti yeniden tesis etmek için tekrar zuhur edecektir.[6] Başka bir rivayete göre İshak, Ebû Müslim'in Zerdüşt tarafından gönderilmiş bir nebi olduğu ve daim hazır olan Zerdüşt'ün dinini yeniden tesis etmek için döneceği (rucu') görüşünü yayıyordu. Şiîlikle mücadele etmekle birlikte İshak et-Türkî hareketini de desteklemiş olan Horasan valisi Abdülcebbar el-Ezdî, 758 yılında halifeye karşı baş kaldırmaya kadar gitti.

Muhammed b. Abdillah ve Zeydîliğin Uyanışı

Ebu Mansur'un karşılaştığı en şiddetli Şii hareketi, Muhammed b. Abdillah ile kardeşi İbrahim'in isyanıdır. Bunlar, Hz. Hasan'ın neslindendir ve baba-

ları Abdullah, Emeviler'in sonu ile Abbasîler'in ilk devrinde pek sevilen Ali taraftarlarından biri idi.[7] es-Seffah, Muhammed'le İbrahim'den sağlam bir bağlılık elde etmek için çok güçlük çekti. Ebû Müslim'in öldürülmesinden sonra durum kötüleşti. Öte yandan el-Mansur, bu iki kardeşin, dâilerinin taraftar kazandıkları bir yer olan Horasan'da yaptıkları propagandadan elbette endişe duyacaktı.

Halife, 758 yılında Mekke'ye yaptığı hac sırasında Abdullah'ı tutuklattı. İki kardeş, Aden yolu ile Sind'e kaçtılar. Onların, sonraki yıllarda Irak, Kûfe ve Basra'da oldukları bildirilmektedir. Muhammed, Ali adındaki oğlunu Mısır'a gönderdi. Halid b. Sa'id adındaki dâinin yardımı ile, birtakım taraftar kazanmayı başardı ve vali Hamid b. Kahtabe'nin takibinden kurtulabildi. Bunun üzerine halife, Hamid b. Kahtabe'yi görevlerinden aldı.[8] Bu sırada hilâfetin muhtelif merkezlerinde bir isyan hazırlığı göze çarpıyordu.

Dinî olduğu kadar siyasî sebeplerle yaptığı yeni bir hacdan faydalanan el-Mansur, 144/762 yılında, Medine'de ikamet eden Abdullah ile Hasan'ın soyunu yakalattı ve pek çoğunun öldüğü yer olan Irak'a nakletti. el-Mansur, Medine valisini değiştirdi ve Şii entrikalarını çok sıkı bir şekilde takibe tâbi tuttu; ancak Hüseyin'in ahfâdı bu durumdan tedirgin olmadı.

Geri dönen ve Medine'de saklanan Muhammed b. Abdillah, küçük bir taraftar grubu ile, 23 Eylül 762'de (h. 145) açıkça isyana geçti. Hiçbir ciddi mukavemetle karşılaşmadı; fakat Hz. Ali'nin soyundan gelenlerle köklü Arap aileleri arasında kendi davasına taraftarlar kazanmış olmakla beraber, Şiiliğin birliğini kendi adı etrafında toplayamadı. Kuşatılması kolay olan Medine'de oturma hususunda inat etmesi, kaybına müessir oldu. el-Mansur, o sırada Kûfe valisi olan yeğeni İsâ b. Mûsâ'nın kumandasına bir ordu verdi. İsâ, fazla güçlük çekmeden, soylu kişilerden bir kısmını Muhammed b. Abdillah'tan ayırdı; sonra saldırıya geçti. Bedhaht Ali taraftarı, yapılan savaşta, 6 Aralık 762'de öldü.

İbrahim b. Abdillah da, 23 Kasım 762'de Basra'da isyan başlatarak Vâsıt, el-Ehvaz ve Fars şehirlerini işgal etti; Kûfe Sevâd'ı da onun tarafına geçti. Askerden kısmen arınmış olan Irak'ta vukubulacak genel bir isyan, korku uyandırıyordu. Bağdâd sarayında işgal altında bulunan el-Mansur, Kûfe'ye yerleşmek ve acele İsâ b. Mûsâ'dan yardım istemek zorunda kaldı. İsâ b. Mûsâ'nın önüne geçmek üzere Kûfe üzerine yürüyen İbrahim, 14 Şubat 763'de, Bâhamra'da Medine fâtihi ile karşılaştı; çarpışma sonunda öldürü-

lerek kesik başı halifeye gönderildi.[9] Muhammed b. Abdillah, kendisine *"en-Nefsü'z Zekiyye"* lakabını kazandıran bir kutluluk şöhreti bıraktı. Zeydîlik, onu; derin fıkıh ve hadis bilgisine sahip ve Hanefî alimi Muhammed eş-Şeybânî'nin özü itibariyle yeniden ele almış olabileceği *Kitâbu's-Siyer* başlıklı bir kitabın yazarı, seçkin bir din bilgini olarak mütalaa eder. Bununla beraber, Mu'tezile, onun kendi mensuplarından biri olduğunu ileri sürer. Sünnîlik ise onun hakkında farklı kanaatleri paylaşır. Mesela Muhammed b. Abdillah, en-Nesâî veya İbn Hibban el-Bustî gibi hadisçiler tarafından güvenilir bir râvi olarak mütalaa edilirken Buharî tarafından terkedilmiştir.

Muhammed b. Abdillah'ın adıyla anılan isyan her ne kadar silaha sarılarak imamlığını ilan eden bir Fâtıma evladını imâmete getirmek isteyen bir Zeydî isyanı olsa da, bu isyan hareketine diğer fırkaların veya başka zümrelerin de iştirak ettiği görülmektedir: Bunlar, Emeviler'in katliamından kurtulan Mugîriyye;[10] Vâsıl'ın muhaddis ve fakih tilmizi Muhammed b. Aclân (öl. 765) gibi kaderîler; asilerin polis kuvvetini yöneten Abdülhamid b. el-Hakem (öl. h. 77) veya harekete katılması çok tartışılan İbn Ebî D'ib'dir (öl. 775'e doğru).

Şu hususu da hiç akıldan çıkarmamak gerekir ki, Muhammed b. Abdillah, en azından moral bakımından, o sırada teşekkül yolunda olan Sünnîliğin bilâ-istisna kendilerinden saydığı çok sayıdaki fukahânın desteğini sağlayabilmiştir. Ebû Hanîfe ve Mâlik'in tutumlarına ileride temas edeceğiz. Bazı rivayetlerde zikredildiği üzere Hüşeym b. Beşir (öl. 799) ve Yezid b. Harun (öl. 822) gibi iki muhaddisin Muhammed b. Abdillah için bu kadar faal olarak çalıştıklarını kabul etmek pek kolay olmasa da, bunların isimlerinin zikredilmiş olması, İslâm'ı katı mezheb tarifleri içinde mutalaa etmek istemenin ne kadar tehlikeli olabileceğini bir defa daha gösterir.

Böylece Muhammed b. Abdillah, pek çok kimse için beklenen Mehdî oluyordu: O, sadece bir gün kendisinin Mekke camiinde, İbrahim makamı ile Kabe'nin, Haceru'l-Esved'in bulunduğu kısmında zuhurunu bekleyen birçok eski Mugîriyye mensubu için değil, aynı zamanda mezhepler tarihçiliğinin İmâmiyye tipinde bir mezheb saydığı Muhammedî'ye[11] ve Zeydî bir mezhep olmasına rağmen bazı yönleriyle İmamiyye'ye yakın olan Cârûdiyye için de beklenen Mehdî idi.

Muhammed b. Abdillah'ın mağlubiyeti; Şiiliğe karşı baskı siyasetinin

başlangıç noktası oldu. İbrahim'in Basra'da karışıklıklar çıkarmaya devam eden oğlu Hasan, el-Mansur'un emriyle hapsedildi. Muhammed'in oğullarından daha önce Sind'e gönderilmiş olan Abdullah el-Eşter bir savaşta öldürüldü ve genç oğluna Medine valisinin muhafızlığı tevdi olundu.[12] Taberî'nin rivayet ettiği bir haber, el-Mansur'un ölümü üzerine, çok sayıda Ali taraftarının cesetlerini ihtiva eden bir çukurun yapılmış olabileceğini belirtir. Bu rivayet şüphe ile karşılanabilir; çünkü el-Mansur'un yapmak istediği, şüphesiz, Ehl-i Beyt'e duyulan hürmetin büyük olması sebebiyle büyük çoğunluk tarafından paylaşılacak hoşnutsuzluğu mutlaka ortaya çıkaracak katliamlarla Ali taraftarlarından kurtulmak değil, Şiiliği siyasî yollarla ortadan kaldırmaktı.

Cafer es-Sâdık'ın İstihlâfı ve İmâmiyye Fırkası

Oniki İmamcılar'ın altıncı imam olarak kabul ettikleri ve kısa zaman sonra, 765 yılında ölen Cafer es-Sâdık, sözkonusu vaziyetten hiç kaygılanmadı.[13] O, 700 yılına doğru doğdu. Soyu, annesi, tarafından Hz. Ebû Bekir'e kadar uzanır. Medine'de daha çok fıkıh ve hadis öğrenimine ağırlık verdiği bir hayat sürdürdü. Bununla birlikte ölümü bazı çevrelerde şüpheli görüldü. Kaynakların bildirdiğine göre o, Mansur'un emri üzerine zehirletilmiş olmalıdır. Ancak bu suçlama, azami ihtiyatla kabul edilmelidir.

İmâmiyye geleneğine göre o, zamanın en üstünüdür. Takvâsı yüzünden her türlü siyasî faaliyete sırt çevirecek kadar dindardır. Keza onun hem zâhirî hem de bâtınî ilimlerdeki emsalsiz vasfı ve ismeti üzerinde ısrarla durulur. Nitekim iftiharla ifade edildiğine göre, İmâmiyye fıkhı kadar, bu fırkaya mensup olanlara has bilgileri yazan da odur. Aşırı Şiîlik ve sufilik bu bilgilerin en değerli hazinesine sahip olmakla övünürler. Aynı şekilde bazı çevreler *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nin tertibini de ona atfederler. Sünnîler de, bu arada Ebû Abdirrahman es-Sülemî gibi bir sûfînin, onun tartışmasız kıyas üstadı olduğunu belirtmektedirler.

Maamafih Sünnîlik, İmam Cafer'i büyük bir övgü ile övmesine rağmen, genelde, yalnız aşırı taraftarlarının onun takva yönü ile ilgli fevkalade mübalağalı övgülerine karşı çıkmakla kalmaz, onun bilgilerinin ve davranışlarının istisnailik ve bir bakıma olağan-üstülük karakterini de reddeder. Esasen, onun ilmini, Zührî veya Ata b. Ebî Rabah gibi, Şii mezhebi dışındaki âlimlere borçlu olduğu söylenir. Aynı şekilde birtakım hadisçilerin onun ri-

vayet ettiği hadisleri bazan rivayetleri arasında zikretmelerine rağmen, pek çok hadis bilgininin onun rivayet ettiği hadisleri reddettikleri veya bu hadiselerden şüphe ettikleri ısrarla belirtilir.[14]

Onun, oğlu İsmail'in ölümünden hemen sonra vukubulan ölümü, Şii fırkalarının yeniden fırkalara ayrılmasının başlangıç noktası oldu. Nitekim gerek Sünnî gerek İmâmî mezhepler tarihçileri, bu fırkaların, ana hatlarıyla uyuşan umumî bir şemasını verir. İmam Cafer birtakım taraftarları, bilhassa Basralı Aclân b. Nâvûs'un kurucusu olduğu Nâvûsiyye[15] için beklenen Mehdî oldu. Kafir olarak nitelendirdikleri ilk üç halifeye karşı aşırı düşmanlık duyguları besleyen Nâvûsiyye'nin fikirleri hakkında kaynakların verdiği kısa bilgiye göre, bunlar hakikatın yegane kaynağını imamlarının öğretilerinde (ta'lim) görmeye sevkeden katı bir nakilcilikle (fideisme) temayüz ederler; ancak bu anlayışın sonuçlarından biri İsmailîyye'yi Mûsâviyye ile karşı karşıya getirmesidir. Şöyle ki bu ifadelerden herbirini geniş anlamında ele alarak İsmâil veya Musa el-Kâzım'ı kendi imamlarının geleneksel düzeni içerisinde sıralayanlar arasındaki ayrılık en kötü olanıdır.

İsmailîyye fırkası başlangıçta alabildiğine parçalanmış görünüyor. Kelimenin dar anlamında İsmâilîler[16] Cafer'in, oğlu İsmail'i halefi olarak tayin ettiğini savunurlar ve her zaman yaşamakta olan ve fakat gayb halinde bulunan İsmâil'in çoğunluğun kabul ettiği inanca ters olarak, bu dünyada adaleti yeniden tesis etmek için bir gün zuhur edecek beklenen Mehdî olduğunu iddia ederler. Karâmita,[17] Mehdî sıfatını Muhammed b. İsmâil'e verirken, Mübârekiyye fırkası imâmetin Câfer'den sonra Muhammed b. İsmâil'e ve onun soyundan gelenlere geçtiğini ve bunlar arasında bir gün beklenen Mehdi'nin ortaya çıkacağını belirtir.[18]

el-Kâzım lakabı ile anılan ve İsnâ Aşeriyye fırkasınca yedinci imam olarak kabul edilen Mûsâ b. Câfer'in de taraftarları vardı. Ancak iki üvey kardeşi Muhammed ve Abdullah, taraftarlarını onun karşısına diktiler. Mezhepler tarihçileri, Muhammed'in taraftarlarına, mezhebin kurucusu Yahya b. Ebî Şumeyt'in adına izafeten Şumeytiyye;[19] Abdullah'ın taraftarlarına da Ammâriyye veya Eftahiyye[20] adını vermektedir. Ammâriyye veya Eftahiyye adı, mezhebin, pek tanınmış biri olmayan Ammar el-Eftah adındaki kurucusunun isminden gelmektedir. Abdullah'ın, babasının ölümünden hemen birkaç hafta sonra vukubulan ölümü, Ammâriyye fırkasının Musa el-Kâzım'ın etrafında toplanmasına sebep oldu. Nihayet Zürâriyye[21] fırkası,

bir Şii mezhep olmaktan daha çok kelâmi bir ekol meydana getiriyordu. Kurucusu, Bizanslı bir kölenin oğlu olan Zürâre b. A'yan'dır (öl. 767). Önce Abdullah'ın yanında yer alan Zürâre, onun fıkıh bilgisinin çok eksik olmasından hayal kırıklığına uğrayarak, Musa el-Kâzım'ın saflarına katıldı.

Hattâbiyye Fırkası

İmâmiyye fırkaları olarak mütalaa edilen bütün bu fırkalara, Hattâbiyye adında bir başka aşırı fırka daha ilave etmek gerekir. Mezhebin kurucusu Benû Esed'in mevlâsı Ebu'l-Hattâb'dır. O, dâîlik işine, her ikisi de kendisini mezhebin dışına atan Muhammed el-Bâkır ile Câfer'in hizmetinde bulunmakla başladı.[22] Hattâbiye fırkasının tarihi ile ilgili olarak bilinen, sadece, Kûfe valisi İsâ b. Mûsâ tarafından yenilgiye uğratılmaları ve şehrin camiinde kılıçtan geçirilmeleridir.

Kitâbu Fıraku'ş-Şia adlı eser, cereyan tarihi hala tartışılan ve bazılarınca 755'te, bazılarınca da 762'de vukubulduğu kabul edilen bu hadise hakkında ayrıntılı bilgi vermektedir.

Hattâbiyye, imamlarını resul ve nebilere benzetirler. Biri nâtık (konuşan) diğer sâmit (sükut eden) iki imamın aynı zamanda mevcudiyeti fikrini ileri sürerler. Bu iki imam-nebi, ilahî zata ortak oldukları gibi, kutsal ruhun kendilerine geçtiğini de iddia ediyorlardı. Onlar yalnızca insanların kendilerine itaat etmesini talep hakkına sahip olmayıp, aynı zamanda insanların kendilerini ma'bûd edinmesi hakkını da haizdiler. Ebu'l-Hattab, bu görüşlerini doğrulamak için Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Adem'den söz eden şu âyetine dayanıyordu: "*Ben ona şekil verip ruhumu üflediğimde siz de ona secde ediniz!*" (Hicr/29; Sâd/72)

Bununla birlikte bu iki imam arasında bir kademe mevcut olup nâtık imam, sâmit imamdan üstündü. Buna göre, Muhammed ve Ebu'l-Hattâb'ın ikisi de nâtık imamlar olarak, sırasıyla sâmit imamlar olan Ali ve Câfer'e üstündürler. Bir tarafta İmam Hüseyin soyundan gelenlerin hepsi, öte yandan Ebu'l-Hattâb'ın bütün talebeleri, Allah'ın sevdiği seçkin fırka olarak değerlendirilmişlerdi. Yalancı şahitliği kabul edilmişti. Sünnî ve İmâmî mezhepler tarihçiliğince şiddetle yerilen Hattâbiyye, aynı mezhebler tarihçileri tarafından hulûl, teşbih ve tecsîm taraftarları arasında gösterilmiş ve müslüman fırkaların dışında bırakılmışlardır.

Fırka, daha kurucusunun sağlığında parçalanmaya başladı. Ebu'l-Hat-

tab, Câfer tarafından -meşruiyet yönünden- reddedilince, Mufaddalıyya[23] kendisine yardımı kestiler. Ölümünden sonra da fırka birçok kollara ayrıldı.

Muammeriyye[24] fırkası, Kûfeli Muammer'i kendilerine nâtık imam yaptılar. Bu fırka, kıyametle ilgili görüşlerindeki bâtınî anlayış ile ve ta'tîl'e inanmalarından dolayı Mansûriyye fırkasına yakındır.

Bezîğiyye[25] fırkası da Bezîğ adında birini nâtık imamları olarak görüyordu. Bunlar, her mü'minin tevil yapma hakkına ve kendisini vahiy getiren meleklerden üstün kılabilecek ilahî feyizler, ilhamlar alma imkanına sahip olduğunu iddia ediyorlardı. Allah'a tam bir teslimiyetle iman ettikten sonra ölen bir mü'min, seçkinler topluluğunun diğer mensuplarına katıldığı melekût âlemine yükselmiş olur.

Bezîğiyye fırkasının görüşlerine benzer görüşler savunan 'Umeyriyye[26] Kûfe'de faal idi. Yezid b. Ömer b. Hubeyre bunları Kûfe'de yendi ve başkanlarını da öldürttü. Gnostik kaynaklı olup, hiç de yeteri kadar tanınmayan çevrelerde gelişen bütün bu bâtınî fikirler, büyük bilginlerince belirlendiği şekliyle Sünnîlik ve İmâmiyye mezhebi ile bağdaşmıyordu. Bununla birlikte, bunlardan birçokları, Nusayriye gibi başka aşırı fırkalara geçmişlerdir. Ancak ne şekilde geçtiklerini takip etmek mümkün değildir.

Ayaklanmalar ve **İlk Hâricî Hakimiyetleri**

Hâricîler de, varlıklarını kısa zamanda hilâfete hatırlattılar. 750 yılından itibaren, yeni efendilerine karşı Emevî taraftarları ile birleşerek, Bureyke adında birinin başkanlığında ayaklanmışlardı.[27] En büyük ayaklanma, 134/752 yılında Uman'da patlak verdi. Bu bölgeye iyice yerleşmiş bulunan Sufriyye, Horasan'ı terketmek zorunda kalan İbâdî Şeyban b. Selâme'nin yerleşmiş oldukları topraklara girmesine karşı koymayı tasarlıyorlardı.[28] es-Seffah, Cülendâ tarafından kumanda edilen bu asilere karşı Basra'dan Kâzım b. Hüzeyme komutasında, kara ve deniz olmak üzere ikili bir kuvvet gönderdi. Hâricîler yenildiler, bir kısmı kılıçtan geçirildi. Böylece her ne kadar Hâricîlik bütünüyle ortadan kaldırılmamışsa da, bölgede Abbasî otoritesi yeniden sağlandı.

Artık bu durumda Hâricîliğin en yaygın olduğu bölge olarak, sadece Trablusgarp ve Kuzey Afrika kalıyordu. Bu bölgelerde ortaya çıkan iki büyük ayaklanma, Mansur'un idaresindeki hilâfet gücünü yenilgiye uğrattı.

Trablusgarp bölgesindeki İbâdîler, 140/757 yılında, Ebu'l-Hattâb el-Ma'afirî'yi kendilerine başkan seçtiler. Ma'afirî, İbâdî öğretisini yaymak üzere Basra'dan Mağrib'e gönderilen beş kişilik dâîler heyetinde bulunuyordu.[29] İmamlarının başkanlığında İbâdiyye fırkasına iltihak eden Havâra ve Nefûse kabileleri Trablusgarp'ı fethederek başkent yapıyorlardı.

Ebu'l-Hattâb el-Ma'afirî, 141/758'de Kayravan'ı fethediyor ve İran asıllı bir İbâdî olan Abdullah b. Rustem de buraya vali oluyordu. Böylece, Trablusgarp, Tunus ve Cezayir'in doğu bölgesini içine alan bir İbâdî devleti kuruluyordu. Diğer taraftan Sufriyye fırkası da Fas'ın güneyindeki Sicilmâsa'yı almayı başarmıştı.[30]

Hilâfet makamı tepki göstermekte gecikmedi. Mısır valisi Muhammed b. el-Eş'as el-Huzâî, daha 759 yılı Nisan ayı başında, İfrîkiye'ye bir ordu gönderdi ise de yenildi. Gönderdiği ikinci ordunun da yenilmesi üzerine, hazırladığı üçüncü ordunun kumandasını bizzat üstlendi.[31] Huzâî, Hâricîleri Trablusgarp'ın doğusunda kanlı bir bozguna uğratarak cezalandırdıktan sonra, Kayravan'da hilâfetin otoritesini yeniden sağladı. Bununla birlikte İfrîkiye'nin dışındaki bölgenin yeniden fethine muktedir olmadı. Nitekim Abdurrahman b. Rüstem, Tâhert İbâdî emirliğini kurarken, Sufrî Ebû Kurra da Tilemsen'de bir başka Hâricî emirliğini tesis ediyordu.[32]

Cebel, Nefûse ve Tâhert bölgesi İbâdîleri, Tilemsen Sufrîlerinin de kendilerine katılmasıyla Ebu Hâtim Ya'kub, Ebû Ad ve Ebû Kurra kumandasında Kayravan'a karşı yeni bir saldırıya girişince, 770 yılında çarpışmalar yeniden başladı. Birkaç seneden beri Abbasîler'in Kayravan valiliğini yapan Ömer b. Hafs'ın doğu işlerindeki uzmanlığı, kendisinin meselelere sağlam bir şekilde hakim olmasını sağlamıştı.[33] Hâricî emirleri, Abbasî kuvvetlerini Zab ve Tobna'da muhasara etmeyi başardılarsa da -rivayete inanılırsa- Ebû Kurra'nın rüşvet karşılığında satılması Ömer b. Hafs'a bu felaketten kurtulma fırsatı verdi. Bununla birlikte Kayravan'da kuşatılan Ömer b. Hafs, 771 yılı Kasım ayında (h. 154 sonu) meydana gelen bir çarpışmada ölüyor; böylece de İfrîkiye ve başşehri Kayravan yeniden Hâricî hâkimiyeti altına giriyordu.

el-Mansur, hilafetinin son zamanında, ayaklanmayı bastırmak için önemli bir gayret sarfetti. Büyük bir ordu hazırladı ve kumandasını Yezid b. Hâtim'e verdi. Kaynakların bildirdiğine göre onun hazırladığı bu ordu 50 bin kişi olup donanması için 63 milyon dirhem harcanmıştı. Bu tarihe ka-

dar hiçbir ordunun donatımı için bu kadar büyük bir meblağ sarfedilmemişti. Haliyle hilâfet kuvvetleri önünde kaçmaya başlayan Hâricîler, 155/772 yılında, Cenbî'nin batısında, Trablusgarp'da korkunç bir yenilgiye uğradılar. Başkanları Ebû Hâtim'le Ebû Ad öldürüldüler. Onbeş yıl, 172/187'e kadar İfrîkiye valisi olarak kalan ve Hâricîliği ortadan kaldırmak için büyük gayret sarfeden Yezid b. Hâtim, Kayravan'ı yeniden fethetti. İbn Haldun, "*uzun zamandan beri İfrîkiye Berberlerini ayaklandıran sapıklık ve isyan ruhunun bu tarihten itibaren bütünüyle sakinleştiğini*" yazar. Bununla birlikte Hâricîlik canlılığını bütün gücüyle koruyordu. Nitekim Benû Midrar kabilesi 772 yılında Sicilmâsa Sufrî devletçiğinin emirleri durumuna geçiyorlar, Tâhert Rustemîleri ise bölgede nüfuzlarını kuvvetlendiriyorlardı.[34] Netice itibariyle Hâricî mukavemeti, Abbasî hilâfetine karşı set çekmekle, İspanya Sünnî Emevî emirliğinin yayılıp gelişmesini kolaylaştırıyordu.

Zındıklara Karşı Mücadele

Emevî devrinin Kûfeli muhaddisi Mansur b. el-Mu'temir (öl. 750) diyordu ki: "*Allah Hz. Adem'i bir şeriatla gönderdi. Zındıklığın (zandaka) zuhuruna kadar insanlar, Hz. Adem'in şeriatına uydular. Zındıklık ortaya çıkınca Hz. Adem'in şeriatı kayboldu. Bu sefer Allah, Hz. Nuh'u bir şeriatla gönderdi. İnsanlar Nuh'un şeriatına tâbi oldular. Ancak zındıklar onu da ortadan kaldırdı. Bunun üzerine Allah, Hz. İbrahim'i bir şeriatla gönderdi ve insanlar zındıklığın yeniden zuhuruna kadar onun şeriatına tâbi oldular. Zındıklık ortaya çıkınca Hz. İbrahim'in şeriatı da kayboldu. Sonra Allah Hz. Musa'yı gönderdi ve insanlar zındıklığın zuhur etmesine kadar onun şeriatı üzere yaşadılar. Ancak zındıklar ortaya çıkınca Hz. Musa'nın şeriatı da yok oldu. Bunun üzerine Allah Hz. İsa'yı bir şeriatla gönderdi ve insanlar zındıklığın zuhuruna kadar onun şeriatına uydular. Zındıklık ortaya çıkınca Hz. İsâ'nın şeriatı da ortadan kayboldu. Nihayet Allah Hz. Muhammed'i bir şeriatla gönderdi. Bizim korkumuz, Hz. Muhammed'in şeriatının da ancak ve ancak zındıklıkla kaybolmasıdır*".[35]

Böylece zındıklık (zandaka); düşünce ve yaşayışı itibariyle şeriata karşı çıkan herkesi, umumî bir davet adı altında ve onları korkunç bir ceza ile cezalanacak kişiler olarak mütalaa ederek, bünyesinde toplayabiliyordu. Bunlar; İslâm fethinin gerçek bir yenilik hazırlamakta olduğu İran'da Seneviyye inancı taraftarları, çok ferdiyetçi dinin aşırı yorumunu yapıp kullanan

her neviden ayrılıkçı görüş sahipleri, şüpheciler, müşrikler veya Allahsızlar ve nihayet vahiy veya din karşısında çok kritik tutumlarıyla, toplum için bir fitne veya karışıklık kaynağı meydana getirmeye çalışan herkestir.[36]

Son Emevî halifeleri, aşırı Şiîlik veya Cehmiyye'yi ortadan kaldırmakla, ayrılıkçılığa ve sapıklığa karşı yapılan bu mücadelenin yolunu açmışlar ve el-Mansur da onları takip etmişti. Zındıklara karşı alınan tedbirlerin tarihçesi yeteri kadar bilinmemekle beraber, müslüman olmasına rağmen, mecûsî (menichenes) temayülleri şüpheden vâreste olan ve sahip olduğu İran kültürü Arapçılık idealine sadık bir idareyi endişelendirecek mahiyette bulunan İbnü'l-Mukaffa, el-Mansur'un iktidarı zamanında öldürüldü (762 veya 772). Ashab hakkında yazdığı risalesinde halifeye şeriatı birleştirmesini teklif eden İbnü'l-Mukaffa, gerçekten, şeriatın, *farklılık ve tenakuzlarıyla baştan sona nâ-tamam bir beşer eseri olduğu*nu söylemek istiyordu.[37] Bazı kaynakların bildirdiğine göre, geleneğin bir *mübâhî olarak suçladığı* ve dinin insanlara helal kıldığını haram, haram kıldığını helal saymak gayesiyle 4 bin hadis uyduran İbn Ebi'l-Evcâ adındaki bir başka zındık ve şeriat inkarcısı da, yine el-Mansur zamanında öldürüldü.[38]

Mehdî'nin iktidara gelişinin bir gün sonrasında çıkardığı genel af kararı onun, yumuşak bir politika takip edeceği ümidini veriyordu. Serbest bırakılan tutuklular arasında, Bâhemre mağlubunun oğlu Hasan b. İbrahim ile halifenin, Ali taraftarları ile Abbasileri birbirine yaklaştırmak ümidiyle altı sene danışmanı olarak görevlendirdiği Ya'kub b. Dâvud adındaki tanınmış iki şiî de bulunuyordu.[39] Bununla birlikte çeşitli ve devamlı ayaklanmaların vukubulması, halife el-Mehdî'yi zındıklığa karşı daha şiddetli bir mücadeleye girişme zorunda bıraktı. O, bu görevi bir devlet kurumuna verdi. Büyük katliam 782 yılında başladı. Öldürülenler arasında ateşperestlerden (manichens) aşırı veya mutedil şiilere, ediblerden şairlere kadar her sınıftan sapıklar yer alıyordu.

Katliamlar el-Hâdî'nin hilafeti devrinde de devam etti. İki inkarcı şiî, Yaktin b. Musa ile oğlu Ali, halifeye hizmette bulunmuş olmasına rağmen öldürüldüler. Harun er-Reşîd zındıklara karşı yeni tedbirler aldı.[40] Ancak selefi kadar sert davranmadı; tehlikeli olarak nitelendirilen birkaç Ali taraftarı dışında, saklanmış veya kaçıp gizlenmiş olanlara dokunmayacağı va'dinde bulundu. Halife, sayısız düşmanları tarafından tekrarlanan saldırılar sebebiyle, bu sert tedbirleri almak zorunda kalmıştı.

Mukannâiyye ve Muhammira'nın İsyanı

Mukannâiyye'nin ayaklanması, Mehdi'nin hilâfetinin ilk yıllarında, 778'den itibaren, Merv bölgesinde patlak vermişti. Mukannâiye'nin reisi olan Mukanna', İran asıllı olup yüzünü bir örtü ile örttüğü veya başka kaynaklara göre, altın bir maske ile gizlediği için bu şekilde isimlendirilmişti.[41] Halife el-Mehdî, Horasan valisinin emrine fevkalade önemli kuvvetler verdi. Bu da genel durumun kötü olduğunu gösterir. İsyan, 781 yılında Buhara ve Semerkand bölgelerine kadar yayıldı. Kendisini takip eden halife kuvvetlerince sıkıştırılan Mukanna' kurtuluşu Kişş bölgesinin sağlam bir kalesine sığınmakta buluyordu. Mukanna', burada, hanımları ile birlikte zehirlenerek öldürüldü.

İslâm mezhebleri tarihçiliği, Mukannâiyye'yi aşırı Ebû Müslimiyye'den sayar ve hulûl, tenâsuh ve teşbih inancına sahip olmakla suçlar. Onlara göre Allah, kademeli olarak, Adem, Şit, Nuh, İbahim, Musa, İsâ, Muhammed ve Ebû Müslim'e geçtikten sonra, herbiri bir öncekine nisbetle daha üstün mütalaa edilen bütün bu peygamberlerin en yücesi olan el-Mukanna'nın şahsına hulûl etmişti. Aynı şekilde Mukannâiyye, inkarcılar (antinomistes) ve şeriatın hududundan hiçbirini tanımayanlar (mübâhiye) olarak da târif edilmişlerdir. Nihayet bunlar, düşmanlarının canını, ailesini ve malını kendileri için helal sayan teröristler olarak da takdim edildiler.

Haliyle el-Mehdî, aynı tarihte, Mukannâiyye'ye çok yakın görüşleri olan Muhammira fırkasına karşı da mücadele etti. Kırmızı rengi kendilerine amblem yapan bu zümre, Cürcan'da Kafkasya'nın güney-doğu ucunda ayaklandı. Ayaklanma Taberistan'dan gönderilen kuvvetlerle bastırıldı. Bununla birlikte Muhammira kendilerini yenilmiş saymaz; çünkü onların, Bâbek'le birlikte Hürremiyye'nin 808'den itibaren, Cibâl ve Azerbeycan'da kendilerinden söz ettirdikleri sırada, 796 yılında, yine Cürcan eyaletinde yeniden ayaklandıkları görülür. İslâm mezhepleri tarihçiliği Muhammira'yı şeriatın inkarcıları saydığı Hürremiyye'ye dayandırır; buna karşılık bazı yazarlar, onların Mazdekiyye'den olduklarını söyler. Hürremiyye'nin yeni Mazdekiyye olduğu kabul edildiği takdirde, bu iki görüş çelişki halinde değildir.

Fahh Meselesi ve İdrisîler

Şii temayüllerine rağmen halife el-Mehdî'nin güvenini kazanmış olan Ya'kub b. Dâvud'un 782 yılında bu itimadı kaybetmesiyle Ali taraftarları ile

Abbasiler arasında uzlaşma sağlama teşebbüsü başarısızlığa uğruyordu. Çok sayıda uzlaştırıcı bilginin, bizzat yapıları itibariyle birbirlerine hayat hakkı tanımayan zümreleri yakınlaştırmak için kendilerini tehlikeye attıkları bu iki yönlü güvensizliğe maruz kalan veya çok sinsice düşüncesinin kurbanı olan Ya'kub, eski tarftarlarını teşvik etmekle itham edilemeyecek kadar çok tanınmış bir Zeydî idi. Oysa ki eski taraftarları onun hakkında tam güven besler görünmüyorlardı. Şiîlik için dolap çevirdiğinden düşmanlarınca ele verilen Ya'kub, vazifesinden alındı ve tutuklandı; tayin ettiği idarecilerse, sadece görevlerinden alındılar. Mehdi'nin saltanatının sonuna doğru kaçınılmaz hale gelen çatışma, bu halifenin, emel ve hilelerinden şüphelendiği şiîlere güvensizlik duymasıyla iyice alevlendi.

Fahh'ın arkadaşı Hüseyin b. Ali b. Hasan adındaki bir Hasan yanlısının idare ettiği yeni bir ayaklanma, 169/786 yılında, valinin bulunmadığı sırada Medine'de patlak verdi. Hüseyin b. Ali, Mescid-i Nebevî'de amblem olarak beyaz renkli bayrak taşıyan ve Kur'ân ve sünnet üzerine kendisine bağlılıklarını bildiren taraftarlarınca imam ilan edildi.[44]

Beyaz ve siyah renk taraftarları şehrin sokaklarında dövüştüler. Yeni taraftarlar toplamak gayesiyle hac öncesinde Medine'den ayrılarak Mekke'ye hareket eden Hüseyin b. Ali, Fahh'ın hükumet kuvvetleriyle karşılaştı ve *terviye günü* denilen 11 Haziran 786'da yapılan çarpışmada öldü.

İyi hazırlanmış olan Fahh isyanı, çok sayıda taraftarının ölümüne sebep oldu. Bununla birlikte bu isyan, ilk Zeydî emirliğinin kurulması sonucunu doğurdu. Muhammed b. Abdillah'ın kardeşi olan İdris b. Abdillah, ayaklanmaya iştirak ettikten sonra, Mısır'daki yardımcıları sayesinde Mağrib'e geçerek *Voulubilis* bölgesinde, ilk büyük Fas krallığı olan İdrisîler hanedanının temellerini atmaya muaffak oldu.[45] İdris b. Abdillah 793 yılında öldü. Kaynaklar, onun ölümü konusunda da, halife er-Reşîd'i onu zehirletmek ve bu kötü işle vazifelendirilmiş özel görevlinin adını vermekle suçlarlar.

Yahya b. Abdillah ve Bermekîler

Fahh ayaklanmasına katılmış olan Yahya b. Abdillah, Muhammed b. Abdillah'ın kardeşi ve İdrisîler hanedanlığının kurucusunun amcasıdır. Abbasî polisinden kurtulmayı başaran Yahya bir şiî yanlısının hayat tarzından daha çok bir göçebe ve münzevi hayatı sürdürdü.[46] Kaynaklar, onun, şiîliği ortadan kaldırmak isteyen Harun er-Reşîd zamanında, önce Irak ve Rey'e da-

ha sonra da Horasan ve Cürcan'a gittiğini ve gittiği her yerde çok sayıda taraftar topladığını bildirir. Horasan'ın muhtelif yerleşim merkezlerinde üç sene kadar kalan Yahya, buradan, iki seneden fazla bir süre ikamet ettiği ve çok sayıda insanı müslüman yaptığı Mâveraünnehir'e geçti. Nihayet, Kûmis yolu ile Taberistan'a gelen Yahya b. Abdillah, burada, Deylem sultanından oturma müsadesi aldı ve buradan, çok sayıda tarftarının da teşvikiyle, 175/792 yılında Abbasî hilâfetine karşı isyan çağrısında bulundu.

Yahya b. Abdillah meselesini kesin olarak sona erdirmek isteyen halife er-Reşîd, saldırıya uğrayan eyaletlerin idaresini güçlü veziri Yahya b. Bermek'in oğlu el-Fadl el-Bermekî'ye tevdi etti ve emrine çok büyük kuvvetler verdi. Bununla birlikte el-Bermekî, özel bir merasimle kendisine bir himaye beratı va'di verdiği Yahya b. Abdillah'tan, ancak sulh yoluyla şerefli bir bağlılık elde etmeyi başardı. Bizzat halifenin eli ile yazılan, fukaha ve Bağdâd Hâşimîleri tarafından garanti edilen bu himaye beratı, zengin hediyelerle birlikte asinin adresine gönderildi. Bu dökümanla birlikte halife, Abbasilerle Ali taraftarları arasında kan dökmeden sulh sağladığı için samimi tebriklerini belirttiği bir beratı da el-Bermekî'ye gönderdi.

Yahya b. Abdillah, Abbasî iktidarı ile şiîler arasında barış sağlanması üzerine Medine'ye çekildi. Onun ölümü sırlarla kaplı bulunmaktadır. Ebu'l-Ferec el-Isfehânî, düşmanlarının ikiyüzlülüğünün kurbanı olan Yahya'nın, hapishanede, devamlı açlık ve kırbaç cezaları sonucunda öldüğünü bildirir. Ancak Isfahânî'nin bu haberinden de şüphe edilebilir. Bununla birlikte, Şiîlik meselesine, Abbasî hilafetinin meşruluğu prensibini koruyan bir çözüm bulma arzusunda olan halifenin, uzlaşmazları veya aşırıları cezalandırdığı veya cazalandırılmalarına rıza gösterdiği bir gerçektir. Ateşli beyitleriyle şiî iddialarının intikamının sözcülüğünü yaptıktan sonra 173/789 yılında ölen Said el-Himyerî, defnolacağı bir müslüman mezarlığı bile bulamadı.[47]

Zeydî Edebiyatının Teşekkülü

İlk Abbasî halifeleri zamanında başgösteren Muhammed b. Abdillah, Hüseyin b. Ali ve Yahya b. Abdillah'ın isyan hareketleriyle yeşeren Zeydî ayaklanması; Zeyd b. Ali ve yakın mesa'i arkadaşlarına izafe edilen eserlerle birlikte tefsir, fıkıh, siyer ve tarih gibi ilk İslâm ilimlerinin vücut bulmasında payı olan bir edebî hazineyi de beraberinde getirdi.

Müfessir ve muhaddis Mukâtil b. Süleyman (öl. 450/767),[48] amelleri imandan ayrı mütalaa eden Mürcie inancını benimsemiş bir Zeydî olup Kaderiyye ve Cehmiyye mezhepleri için bir reddiye yazmıştı. Sünnî ulema onu farklı tarzda değerlendirir: Bir kısmı onu şiddetle terkederken, bazıları da, gerektiğinde, onun otoritesine müracaat etmeyi ihmal etmez.

Ebû Mihnef (öl. 157/774)[49] Irak'ın büyük bir şiî ailesine mensuptur. İbnü'n-Nedim'in *Fihrist*'i; Ebu Mihnef'in, Hz. Peygamber'in hayatının çeşitli devirlerine, özellikle Hz. Ali'nin şöhret kazandığı ve düşmanlarına karşı yaptığı savaşlara, Hz. Hüseyin'in şehid edilmesine ve ilk şii ayaklanmalarına tahsis ettiği eserlerinin uzun bir sıralamasını verir.

Bu monoğrafik eserlerin bir kısmı, kendisi de Emevîlere düşman olan ve Abbasî hilâfeti ile birleşebilecek bir Şiîlik oluşturmaya temâyül gösteren Taberî'de (öl. 310/923) geçer. İsnâ-Aşeriye mezhebine mensup kelâmcı Cafer et-Tûsî (öl. 460/1068) de bütün bu eserleri görmüş ve tanımış olmakla övünür. Bununla birlikte Sünnîler arasında, Ebû Mihnef'e pek az güvenilir biri olarak bakan ve bazan da gerçek bir yalancı olmakla suçlayan çok sayıda karşı isme de rastlanmıştır.

Ebû Mihnef'in Kûfe'de tefsir ve hadis dersleri veren Muhammed b. el-Kelbî (146/763) ve İbnü'n-Nedim'in *Fihrist*'inde zikredilme şerefine kavuşan oğlu Hişam el-Kelbî (öl. 204/819) gibi takipçileri de olmuştur.[50]

Hişam'a atfedilen ve adları muhafaza edilmiş bulunan kitaplar içerisinde en önemli yeri, şiî tarihinin parlak devirleri ile ilk üç halifenin tenkidi işgal eder. Onun, el-Hillî (öl. 726 H.) tarafından kullanılan *Kitâbu Mesâlibi's-Sâhabe* adlı kitabı büyük akisler uyandırmıştır. Sünnîlik; İbn Hanbel, Dârekutnî, İbn Hibban el-Bustî ve daha birçok alimin ağzından yalancılar ve hadis uydurucuları olarak suçladığı bu iki Kelbî hakkında çok sert bir hüküm vermiştir.

Hamza b. Edrek'in Hâricî İsyanı

Hâricîlik, Harun er-Reşîd zamanında, hilâfete yeni güçlükler çıkardı. En uzun isyan Horasan'da patlak verdi. Hamza b. Edrek, isyanın *reisi* ve fırkanın *kurucusu*, Abdülkerim b. Acerred'e nisbetle Acâride adıyla anılan yeni Hâricî fırkasına mensup idi. Esasen İbn Acerred de pek iyi bilinmeyen sebeplerden, Ateviyye fırkasından ayrılmıştı. Ateviyye ise, daha önce gördüğümüz gibi, Necedât fırkasının bir koludur. Bununla birlikte İbn Acerred,

ana hatları ile bütün ideolojiyi muhafaza ediyor görünmektedir.[51]

Ayaklanma 179/795'de Bâdeğis'te başladı. Ancak Hamza, taraftarları Hamzaviye ile beraber, ideolojilerini telkin etmek gayesiyle, mü'minlerin emîrinin halifesi ünvanını almadan önce, diğer Hâricî zümreleri ile savaşmak zorunda kaldı.

Bu ilk başarılarından cesaretlenen Hamzaviyye, o sırada Amr b. Yezid el-Ezdî'nin valisi bulunduğu Herat üzerine yürüdülerse de şehri ele geçiremediler. Amr, Bûşenc bölgesinde yapılan savaşta öldüğünden yerine yeni bir vali tayin edildi. Ali b. İsâ b. Mahan adındaki bu yeni vali, asileri kanlı bir bozguna uğratarak cezalandırdı. Asilerin önderlerinden altmışı bu kanlı savaşta öldü.

Hamza, bu yenilgilerden sonra Sicistan şehrine yerleşti. Aslında o, hile ile Zerenc şehrine sızmak istiyordu. Ne var ki, bir defa daha geri çekilmek zorunda kaldı.

Kaynaklar onun, daha sonra Kirman'a gittiğini ve başkanlığını tanımayı reddeden diğer Hâricî topluluklara karşı çıktığını bildirir. Böylece o, Mikrâh bölgesinde çoğunlukta olan Halefiyye'ye karşı savaşa girmek zorunda kaldı. Halefiyye'nin reisi Mesud b. Kays adında birisi idi. Taraftarlarından bazıları onu Mehdî olarak görüyordu. Aynı şekilde Hamza, Acâride'nin başka bir kolu olan Sa'âlibe fırkasına karşı da savaştı. Ve neticeye, ancak onları parçalayarak yok etmekle ulaştı.[52]

Halife el-Me'mun 205/820'de, yeni Horasan valisi Tahir el-Bûşencî'yi baskın hareketlerini idare etmekle görevlendirerek isyana son veriyordu. Nefsi müdafaa grupları halinde teşkilatlandırılan Nişabur halkı da, kendisini ve taraftarlarını kılıçtan geçirmek suretiyle, Hamza'nın kötülüklerine son verdi.

Hamza b. Edrek, irâde hürriyeti problemine Kaderiyye doktrinini uyguluyordu. Bununla birlikte diğer Hâricîlerle beraber, kafirlerin çocuklarının, büluğa ermemiş olsalar bile, ebedî cehennemlik olduklarını savunuyordu. Ancak, faaliyetlerinin tanınması için, en ilgi çekici fikirleri cihadla ilgili olanlarıdır. Herşeyden önce sultanla savaşmanın, yani öncelikle hilâfet idaresi ve bu idareyi tanıyanlar veya ona şu veya bu şekilde destek sağlayanlar ile çarpışmanın farz olduğunu ileri sürüyordu. Aynı şekilde, fikirleri ile savaşmaktan kaçınarak, yapılan mücadeleye katılmayanları da iktidarın gerçek üyeleri ve taraftarları olarak değerlendirmek gerektiğini iddia ediyordu.

Hamza'nın inkarcılarla zındıkları, bir siyasî taktik gayesi için kullanmadaki bu kesin kararı, onun İslâm mezhepleri tarihçiliğinin İslâm'ın cihad ahlakı ile uyuşmaz olarak değerlendirerek reddettiği şiddet hareketlerini düşmanlarına karşı uygulamasına mani olmuyordu.[53]

Bu isyan hikayesi ile yeterinden fazla ilgilenen Bağdâdî, hareketin dâhilî teşkilatı hakkında birtakım tamamlayıcı açıklamalarda bulunarak "*Hamza'nın, biri ordu kumandanlığı, diğeri hususi koruması ve bir diğeri de, fethedilen vilayetlerde adalet işlerini düzenlemekle görevli bulunan üç yardımcısı vardı.*" der. Talha b. Fahd gibi yetenekli şairlerin de yer aldığı bir "*misyoner*" heyeti de dinî ve siyasî propaganda yapmakla vazifelendirilmiştir.

Musa el-Kâzım'ın Halife Olması ve İmâmiyye Kelâmı

Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin mezarının bulunduğu yer olan Ebvâ'da 128/745 yılında doğan Musâ el-Kazım, 183/789 senesinde öldü.[54] İlk önce, kendisini Bağdâd'a getiren ve oradan da Medine'ye gönderen halife el-Mehdî tarafından tutuklanmıştı. Daha sonra halife Harun er-Reşîd tarafından Bağdâd'a getirildi ve buraya hapsedildi. Esasen o, bu tutukluluk halinde iken vefat etmiştir.

İmâmiyye geleneği, bizi, Musa el-Kâzım'ın istisnai kutsallığı haiz, devrinin en âlim ve en zahid insanı olduğu hususunda temin eder. Onun kerametlerinin gerçekliği, kerametlerinden birkaçında hazır bulunan tanınmış mutasavvıf Şakîk el-Belhî'nin şahadeti ile doğrulanır. Yine İmâmiyye kaynakları, Bağdâdlı meşhur sûfi Bişr el-Hafî'nin, sefih bir hayattan sonra tevbe etmesini ve tekrar İslâm'a dönmesini sağlayanın da o olduğunu bildirir.[55]

Musa el-Kâzım, Sünnîliğe göre de ilmi ve samimi imanı ile çok saygıdeğer biridir. Hanbelî mezhebinden Ebû Hâtim er-Râzî, onu, *sadık* unvanını hak eden ve önder olmakta kendisine her türlü güven duyulabilen bir insan olarak mütalaa eder. İki büyük Sünnî muhaddis, Tirmizî ile İbn Mâce onun lehinde hadis rivayet ederler. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki, Musa, çok çileli geçen hayatı yüzünden hadis ilminde, selefleri olan Ali b. Hüseyin, Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık kadar âlim ve seçkin değildi. Bu sebepledir ki ne o, ne de selefleri büyük hadis mecmualarında ve Abdullah b. Mübarek, Said b. Mansur, Abdürrezzak veya Ebû Bekr b. Ebî Şeybe gibi meşhurlara isnad edilen fetva mecmualarında yer almaktadırlar.

Bununla birlikte Musa el-Kâzım'ın ölümü Şiîlik tarihinde bir dönüm noktasıdır. Mezhepler tarihçiliği; Musa el-Kâzım'ın ölümünü kabul eden ve onun yerine İsnâ-Aşeriyye'nin sekizinci imamı Ali er-Rızâ'yı halefi olarak seçtiğini savunan Kat'iyye'yi, çeşitli yorumlamalar altında onun vefatı gerçeğini kabul etmeyen veya bu konuda şüphe duyan Vâkıfiyye'ye karşı gösterir.

Vâkıfiyye fırkası da, fevkalade farklılık arzeden görüşlere sahiptir. Musa el-Kâzım, bazı çevrelerce Memtura (yağmur ıslamış köpekler) lakabı ile adlandırılan Mûsâviyye fırkası için, dar manada, *beklenen Mehdî* (Mehdi-yi muntazar) idi.[56] Diğer fırkalara göre ölümünden hemen sonra dirilen Musa, hareketlerini idare ettiği bazı tilmizleri ile karşılaşarak veya onları huzuruna kabul ederek, gayb halinde yaşamaya devam etmektedir. Diğer bazılarına göre ise Musa, her zaman hayattadır, ölmemiştir, gayb hayatı yaşamaktadır. Buna göre, onun dönüşünü beklerken, görevlendirilen bütün imamları onun halifeleri olarak mütalaa etmek uygun olacaktır. Ali er-Rızâ'ya son derece muarız olan Beşriyye mezhebi daha da ileri giderek şöyle der: Gaybeti süresince, kendisine halef olarak Muhammed b. Beşir'i tayin etmiştir. O, Muhammed b. Beşir'i vasîsi yapmıştı ve ona ilmini talim ve gaybeti süresince toplumunu koruma vazifesini (tefviz) tevdi etmişti.[57]

İslâm din bilginlerinin çeşitli isimler altında kurmuş oldukları birçok fırka Kat'iyye'ye dayanır. Bunların düşüncesi bize kadar gelmemişse de, Şiîliğin gelişmesi için büyük katkıları olduğunu söyleyebiliriz. Şii inanç sisteminde imâmet inancına temel yeri veren ilk kişi, Hişâmiyye-Hakemiyye mezhebinin kurucusu olan ve teşbih nazariyesi ile Mu'tezile'ye tam anlamıyla karşı çıkan Hişam b. el-Hakem'dir (öl. 198/814).[58] O, şiî doktrininde, imâmet doktrinini en önemli ve ağırlıklı yeri veren ilk kişidir. Artık imâmet şiî doktrininin temeli olma özelliğine sahip olacaktır. Yûnusiyye fırkasının kurucusu, çok aşırı bir teşbihci inanca düşmüş olmakla suçlanan Yûnus b. Abdirrahman el-Kummî'dir (öl. 208/824).[59] Hişâmiyye-Cevâlikiyye Hişam b. Sâlim el-Cevâlikî'nin (öl. 230/845)[60] öğretisine tâbi olurken, Şeytan et-Tâk'ın (öl. 845) kurucusu olduğu Şeytâniyye de, Hakemiyye ve Cevâlikiyye fırkalarından alınmış bir doktrini benimsiyorlardı.[61]

Bermekîlerin Mezhepler Tarihçiliği Önünde Yıkılışı

Halife er-Reşîd, 187/803 yılında, beklenmedik fakat uzun zamandan beri

olgunlaşmış bulunan bir kararla, saltanatın başından itibaren kendisine, Abbasî hilafet siyasetine sıkı sıkıya bağlı olan ve bu husustaki sadakatlarında asla tereddüt bulunmayan meziyetli yardımcılar vermiş güçlü Bermekîler ailesini tamamen ortadan kaldırdı. Yahya b. Halid b. Bermek tutuklandı ve kısa süre sonra tutukluluk halinde iken öldü. Câfer b. Yahya da öldürüldü, kardeşi el-Fazl ise ömrünü tam bir huzursuzluk içerisinde geçirdi.[62]

Harun er-Reşîd'in, çok kuvvetli ve çok kahraman oldukları için Bermekîlerden kurtulmak istediğinde şüphe yoktur. Ancak genellikle kabul edilen bu açıklama şekli tabiatıyla diğer açıklamaları istisna edemez. Mezhepler tarihçiliği bu konuda görüşünü belirtmiştir. Aynı şekilde çok sayıda bilgin, Bermekîleri zındıkları iktidara getirmek veya yeni bir Şiîlik kurmak gayesiyle Sünnî hilâfeti yıkmak istemekle suçlar. Fazla uzaklara gitmeden ve tartışmayı her zaman açık tutarak şunu ifade etmek isteriz: el-Fadl el-Bermekî'nin 792 yıllarında Yahya b. Abdillah'a karşı gösterdiği yakınlıklar unutulmamış ve sözkonusu sempatilerin bu ani düşüşte katkısı olmuştur. İsmâilî kaynakları ise, Bermekîlerin düşüşünü Emevîler ailesine mensup olan Fazl b. Rebî'nin çevirdiği dolaplarla açıklar. Bu çevrelere göre, bir Emevî olması dolayısıyla, Bermekîlerden ve Ehl-i Beyt'ten nefret eden Fazl b. Rebî, Cafer el-Bermekî'nin Muhammed b. İsmail'e yazdığı iddia edilen bir mektubu halife er-Reşîd'in gözleri önüne koymuş olacaktır. Muhammed b. İsmail, kısa zaman sonra, Palmir arazisini İsmâilî propagandasının merkezi yapacaktır.[63]

el-Emin ve el-Me'mun Arasındaki Husûmette Şiîlik'in Tutumu

193/809'dan 198/813 senesine kadar devam eden uzun kardeş savaşı er-Reşîd'in iki oğlunu, Muhammed el-Emin ile Abdullah el-Me'mun'u karşı karşıya getirdi. Bazı çevreler, iki kardeş arasında çıkan bu savaşı, iki kardeşin birbiri ile savaşmasından başka, iki ırk ve aynı dinin uzlaşmaz iki *form*u arasında bir çarpışma olarak görmeye çalıştılar.[64] Bir yanda el-Emin, veziri Fazl b. Rebî ile birlikte Arapçılığı ve sünnîliği temsil ederken, diğer yanda el-Me'mun, yardımcısı Fazl b. Sehl'le beraber İrancılık ve Şiîlik davasını müdafaa ediyordu. İhtiraslar çatışmasına asla hakikatta mümkün olmayan bir mana veren böyle bir tefrika, Şiîlikle İrancılık arasında olduğu gibi, Arapçılıkla sünnîlik arasında da, hadiseler tarafından yalanlanan bir tabiat benzerliği kurdu.

Bununla birlikte, hem Benû Sehl kabilesinin şiî temayüllerini veya İranlı unsurların cemiyet ve devlet bünyesinde devamlı yayılmasını, hem de Şiîlik davasına bağlı makamlar ve dolayısıyla bizzat makamları ellerinde bulunduran milletlerin birbirleri ile çarpışan bu iki muhasım taraf üzerinde icra ettiği aldatmayı da unutmamalıdır. Emin, 810 yılında, kardeşi Me'mun'u oyuna getirip iktidardan atmak için, oğlu Musa'yı ilk varisi olarak kabul ettirdi ve ona *en-Nâtık bi'l-Hak* ünvanını verdi. el-Me'mun yalnız emir unvanı ile değil, keyfî olarak *mü'minlerin imamı* lakabını da alarak buna karşılık verdi.[65] Daha anlamlı bir olay da şudur: Fazl b. Sehl, Me'mun'un zaferi kazanıp başa geçmesinin hemen sonrasında güçlü bir vezir durumuna gelince, vezir lakabına *sâhibu'd-da've* ünvanını da ilave etti.[66] Yani o, bu propagandanın baş temsilcisi idi. İmâmiyye ideolojisi tarafından icra edilen bu oyun, en azından birtakım bilginlerde Sünnîliğin teşekkül etmesini kesinlikle *geciktirmeyecektir.*

II. SÜNNÎLİĞİN BAŞLANGIÇ DÖNEMİ VE BÖLÜMLERİ

Kendilerini Hz. Muhammed'in getirdiği düşüncenin yetkili sözücüsü olarak takdim eden Sünnîlik; -ki, İslâm tarihinde zuhur eden diğer büyük mezhepler de aynı iddiada bulundular- O'nun öğretisinin sadık tefsircileri, nakilcileri ve ravilerinin oluşturduğu mütevatir bir senet yolu ile Peygamber'e kadar dayanma gayesini güder. Bununla birlikte Sünnîliğin doktrinci edebiyatı bütünüyle vücut bulmaya Emevîler iktidarının sonuna tekaddüm eden ve Abbasîler'in iktidara gelmesiyle devam eden asırda, yani 105/724 yılında Hişam'ın iktidara gelmesinden Me'mun'un tahta çıkış tarihi olan 198/813 senesine kadar olan asırda başlar. Bu devre içerisinde teşekkül eden Sünnî akîdesi günümüze kadar kullanılmaya devam etti.[67] Sünnîliğin dört büyük kurucusundan ikisi, Ebû Hanîfe ve Mâlik, hayatlarının büyük kısmını Emevî hilâfeti altında geçirmişlerdir.

Sünnîlik, ilk önce, menfi açıdan biraz önce İslâm tarihinde dahlini gördüğümüz Şiîlik, Hâricîlik, Kaderiyye, Cehmiyye ve Mu'tezile gibi mezheblerin reddi olarak tarif edilebilir. Bununla birlikte bu *red*, daha sonraları bazı bilginlerin de belirtecekleri gibi, kendisinde herşeyden önce birbiri ile çatışan aşırı tezler arasında bir orta yol bulmayı gaye edinen sistematik bir uzlaşma doktrininin varlığını gerektirecek derecede değildir.

Sünnîlik, müsbet açıdan, *Hz. Peygamber'in çizdiği yolda yürümek*tir; yani Allah'ın kelâmı Kur'ân-ı Kerim'i kabul ettikten sonra Hz. Peygamber'i taklit ile onun sünnetine tâbi olmaktır. Sünnîliğin, müslümanların büyük çoğunluğunun hissine çevap veren bu anlayışı, başarıya ulaşmasına büyük katkıda bulundu. Ancak bu değerlendirme de şu hususu gözden uzak tutmamalıdır: Müslüman fırkaların büyük çoğunluğu, Hz. Peygamber'in düşüncesinin yorumcuları olarak kendilerini takdim ettikleri ölçüde mantıkî olarak bu nitelendirmeden yararlanabilirler.

Sünnîlik, Kur'ân ve sünnetten sonra, icmâı da delil olarak kabul eder. İcmâın tarifi bilginlere göre farklılık arzeder; yani onun tasavvurî bir düzenleme mi yoksa ortaya çıkış zamanını tayin etmenin güç olduğu târihî bir hakikat mı olduğu hususunda farklı görüşler vardır. Öte yandan icmâ kavramı, muhtelif düzenlemeleriyle, diğer fırkaların da benimsediği bir kavramdır.

Kur'ân-ı Kerim'den sonra Hz. Peygamber'in yoluna bağlanma ve icmâda birleşme iradesi Sünnîliği Hâricîlik'le Şiîlik arasında sosyal bir tutuma sahip olmaya sevketmiştir. Mevcut iktidarlar karşısında tehlikeli durumlara düşmekten çekinmeyen Sünnîliğin takip ettiği bu gerçekçi siyaset doktrinal egemenliğinin sağlanmasında büyük tesir icra etmiştir. Sünnîliğe göre, *Allah'a ve O'nun peygamberlerine karşı çıkmayı emretmedikleri sürece ulü'l-emre itaat edilir.* Uzlaşmaz tarzda sosyal adalet istemekten önce toplumun sulh içinde yaşaması sağlanacaktır. Ashabı kamplara ayıran fitneyi büyütmemeli ve tefrikacı hadiseleri mazur görmeye çalışmalıdır. İlk dört halifenin halifeliklerini meşru kabul etmeli ve onlar hakkında söylenebilenler ne olursa olsun, halifelerin veya onların yerine geçen emirlerin otoritesi kabul edilmelidir. Sünnîlik, öncelikle Ali taraftarcılığının meşruluğu veya Hâricîliğin isyancı ayrıcalığı karşısında bütünleştirici bir nazariye olmak arzusundadır; yani Sünnîlik Ehl-i Sünnet vel-Cemaat'ın görüşüdür. Bununla birlikte Sünnîlik de, İslâm'ın bütün diğer büyük manevî zümreleri gibi, derinlemesine bölünmüş ve büyük ölçüde parçalanmıştır. Bizzat bu bölünmenin şuurunda olan Sünnîlik, bir bakıma sun'î olarak *rey okulu*nu hadis okulunun karşısına koydu.

Ebû Hanîfe ve Re'y Okulu

Ebû Hanîfe, Kûfe okulunun ilk ve en büyük temsilcilerindendir. Hocası

Hammad b. Ebî Süleyman'dır. Kaynaklar onu, İbrahim en-Nehâî ve Alkame kanalıyla, halife Hz. Ömer'in Kûfelilere İslâm dinini öğretmekle görevlendirdiği Abdullah b. Mes'ud'a dayandırır. Ebû Hanîfe'nin hocaları arasında Kûfeli meşhur muhaddislerden Ata b. Ebî Rabah da yer alır.[68]

İmâmiyye mezhebi, İmam Câfer'in bir talebesi olarak gösterdiği Ebû Hanîfe'yi kendi mensuplarından sayar. Aynı şekilde Zeydîlik de, onu, Hüseyin yanlısı Zeyd b. Ali ve Hasan yanlısı Muhammed b. Abdillah'ın sadık bir taraftarı olarak göstermek suretiyle kendilerinden sayar. Şehristânî, Ebû Hanîfe'nin kabul ettiği imamlar halkasının şu şekilde olduğunu söyler. Ali, Hasan, Hüseyin, Ali b. Hüseyin, Zeyd b. Ali ve Muhammed b. Abdillah. Ancak bu konudaki rivayetlerin son derece şüpheli olduğunu hatırlatarak, bu haberin oldukça kategorik olabileceğini bizzat belirten Şehristânî kendi kendisini düzeltir: Şöyle ki bu rivayetlerden bazılarına göre halife el-Mansur Ebû Hanîfe'yi ölümüne kadar tutuklamış olacaktır, diğerlerine göre ise bütün hayatı boyunca Ehl-i Beyt'e karşı duyduğu hürmeti muhafaza eden meşhur din bilgini (Ebû Hanîfe), Muhammed b. Abdillah'ı ancak ölümünden sonra tanıyacaktır. Ebû Hanîfe, eserleri içerisinde doğruluğu herkes tarafından kabul edilen tek kitabı olan kısa *Kitabu'l-Fıkhı'l-Ekber*'inde Emevîler zamanında zuhur eden birçok fırkayı suçlar. Sünnî mezhebler tarihçiliği de, ondan sonra devamlı surette sözkonusu fırkaların tefrikacı hususiyetini ve kötülüklerini reddedecektir. Bu fırkalar Hâricîlik, Kaderiyye ve Cehmiyye'dir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin Şiîlik karşısında takındığı tavır oldukça farklıdır: O sahabilerden hiçbirini benimsemezlik etmez ve hiçbirinin tarafını tutmaz; Osman ile Ali hakkında hüküm vermeyi reddeder. Onun bu tutumu kalplerde olanlar hakkında hüküm vermeyi Allah'a bırakan Mürcie'nin davranışı gibidir. Nitekim iman tarifi de bir Mürcie tarifidir. Onun iman tarifi amelleri imandan bir cüz saymaz. Ancak onların dinden olduklarını kabul eder ve imanı, sadece icmali olarak tanınan ilahî mesajın; ikrarına irca eder. O, her ne kadar bu vazifenin sınırlarını tayin etmezse de iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamanın gerekli olduğunu söyler.

Ebû Hanîfe; insanın Allah'a karşı vazifelerini vb. hususları tafsilatlı olarak düzenleyen fıkıh sahasında, istihsan'ı, nazariyesinin kaynaklarından biri yaptığından dolayı, re'y okulunun nazariyecisi olarak mütalaa edildi. Böylece Hz. Peygamber'in sünneti ikinci plana atılmış oluyordu; ancak bu

durum, asla Hz. Peygamber'in sünnetinin geçerliliği veya zarureti konusunda şüphe ettiğinden değil, hadislerin sahihliği konusunda fazla katı oluşundandır. Nitekim o, tevatür yoluyla gelmeyen ahad hadisleri kabul etmeyi reddeder. Böylece bu kısa akide sisteminin arkasında, naklî delilleri tamamen bir tarafa atmamakla birlikte öncelikle re'ye (akla) müracaat eden ve ümmetin birliğini canlı tutmak için uzlaştırıcı çözümler getirme arzusunda olan bir kelâm geleneğinin teşekkül ettiği görülmektedir.

Ebû Hanîfe'nin Üç Çağdaşı

Ebû Hanîfe'nin büyüklüğü, zamanında, okulları teşekkül eden diğer bazı bilginleri unutturmamalıdır. Baalbek asıllı İmam el-Evza'î,[69] bilhassa son Emevî idarecilerinin himayesini gördüğü Şam'da yaşadı. Abbasîler'in Şam'ı ele geçirmesinden sonra Beyrut dolaylarına çekildi; orada yaşadı ve öldü. Burada bulunan mezarı her zaman ziyaret edildi. Evza'î Emeviler'in kılıçtan geçirilmesini benimsemiş olmamasına rağmen Abbasiler, aynı zamanda müslüman İspanya'da yayılan okulunun Suriye'de de tutunmasına müsaade ettiler. En tanınmış temsilcilerinden biri olan Duheym (öl. 245/800), Ürdün ve Filistin kadısı oldu. Evza'î okulunun son müftüsü 347/958 yılında Şam'da öldü.[70]

Küfeli Süfyan es-Sevrî de Abbasî hilâfetine karşı kesinlikle baş kaldırmadı, ancak onunla elbirliği yapmayı da reddetti.[71] Kendisi, hadis ehli'nin itikadı üzere idi. İlahî sıfatların Allah ile kâim olduğunu ve Kur'ân-ı Kerim'in gayr-i mahluk özelliğini kabul eder. Amelleri de imanın tarifi içerisine sokar. Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in seçkinliklerini belirtir; ancak Ehl-i Beyt'e olan derin hürmetini de ifade eder. Bütün ashaba karşı aynı saygı ve bağlılığı gösterir. Allah'a itaatsizlik dışında, bütün mevcut idarecilere itaatı kabul eder ve geleneksel İslâm'ın sünnete bağlılığın sembolü kıldığı hususları, amelle ilgili tali şeyler üzerinde savunur. Tasavvufda, Süfyan es-Sevrî'nin, ilk büyük temsilcilerinden biri olduğunu iddia eder. Hadisci olarak otoritesi genellikle tanınmakla birlikte, yine de her çeşit tenkidin dışında değildir. Kurduğu okul varlığını uzun süre devam ettirmiştir. Bu okulun son müftüsü Ebû Bekir ed-Dîneverî 405/1015 yılında Bağdâd'da ölmüştür.[72]

Horasanlı büyük âlim Abdullah b. Mübarek (öl. 797) re'y okulunun amansız bir düşmanı idi. Kendisi, hakkında müstakil bir çalışma yapılabi-

lecek bir bilgindir.[73] Hem bir hadisci, bir mufasavvıf hem de kendini bütünüyle hilâfetin ve İslâm'ın müdafaasına vermiş bir militandı. O, Mu'tezile mihneti sonrasında zuhur edecek olan Hanbelî okulu üzerinde, kurucusu vasıtası ile, derinlemesine tesir edecektir.

Mâlik ve Hadis Okulu

Teşekkül döneminde, Ebû Hanîfe'den sonra, Sünnî tarihine hakim olan bir başka isim, Medine'de kırk yıl kadar Emevî idaresi altında yaşayan ve hadis okulunun baş temsilcisi olarak görülen -fakat bu okulun tek temsilcisi o değildir- Mâlik b. Enes'tir (öl. 179/795).[74] Mâlik, fıkıh bilgisini Medine ve Mekkeli hadis bilginlerine borçludur. Hadis hocalarının ilki, önce Abdülmelik, daha sonra II. Yezid'in hilâfeti zamanında Suriye kadısı olan ez-Zührî'dir (öl. 124/742). Hâricîlik onu mevcut hanedanlığa satılmış olmakla suçlayarak çok sert bir dille tenkit eder. Mâlik b. Enes'in hadisteki ikinci ustadı, halife Ömer b. Abdülaziz'in hadis öğretmek üzere Mısır'a gönderdiği Nâfi'dir (öl. 116/735). Yine Medine okulunun büyük bilginlerinden Sa'id b. el-Müseyyeb'in talebesi olan Rabia da onun hadis tahsil ettiği hocalarındandır.

Mâlik'in elimizde bulunan tek kitabı meşhur *Muvatta*'ıdır. *Muvatta*, hadis üzerine dayalı bir fıkıh kitabıdır. Kitapta kendilerinden bahsedilen insanların büyük çoğunluğu Medineliler veya Mekke ya da Medine'de karşılaşılan hadisçilerdir. *Muvatta*'da zikredilen hadislerin çoğu ikinci halifenin oğlu Abdullah b. Ömer'e, önemli bir kısmı Abbasî hanedanlığının ceddi Abdullah b. Abbas'a ve daha az bir kısmı da Hz. Ali veya onun ilk oğullarından birine dayanır. İmam Mâlik'in Medinelilerin örfünü delil olarak alması -ki o bunu Hz. Peygamber'in adetine bağlılık tarzında mütalaa eder- onun, diğer tüm okul sahipleri gibi, hadisin yanısıra ictihad yapmasına engel teşkil etmedi. Mâlik'in müdafaa ettiği ve bilahare Mâlikî mezhebinin temel görüşlerinden biri haline gelen maslahat kavramının da onun bu ictihadının bir nev'i olarak mütalaa edilmesi gerekir.

İmam Mâlik'in herhangi bir itikâdî görüşü -yazmış olduğunu farzetmiş olsak bile- bize ulaşmamıştır. Bununla birlikte, yukarıda da söylediğimiz gibi, onun inancının hadis ehlinin inancının aynı olduğunu düşünmek uygundur ve Mâlikîlik, ondan çok sonra itikad sahasında birtakım imtiyazlar tanıyacaktır.

762 yılında Medine'de patlak veren Muhammed b. Abdillah isyanı hakkında görüşü sorulan Mâlik, şiddet kullanılarak sağlanan hiçbir bey'atın hukukî geçerliliği olmadığını söyledi. Asileri memnun, halife el-Mansur'u ise son derece rahatsız eden bu fetva, Zeydîliğin çoğunlukla ileri sürdüğü gibi, asla Mâlik'i Hz. Hasan'ın en küçük torununun taraftarı yapmadı. Mâlik isyan hareketinde hiçbir şahsi faaliyet göstermedi.

Mâlik'in Hz. Osman ile Hz. Ali'nin karşılıklı faziletleri konusundaki fikirleri münakaşa edilmiştir. Bazılarına göre o, her ikisinin halifeliklerinin geçerli olduğunu kabul etmekle birlikte her iki halifenin de karşılıklı üstünlükleri bakımından haklarında ayrıca hüküm vermeyi reddetmiştir. Bazılarına göre ise o, Hz. Osman'ın Hz. Ali'ye üstün olduğunu kabul etmiştir. Onun okulunun; Hicaz ve Mısır'da yayılmakla kalmayıp, Osman taraftarlarının (Osmaniyye) bulunduğu bir bölge olan Basra'da, bunun da ötesinde, müslüman İspanya'da, Evza'î okulundan sonra en yaygın okul olduğu göz önüne alınırsa, bu sonuncu rivayet gerçeğe daha yakın görünmektedir. Bazı kaynaklar da onun, dört büyük Sünnî mezhebin imamları içerisinde, Hz. Ali'nin sünnetini düşünce sistemine sokmayan tek imam olduğunu söyler.

İmam Mâlik'in tefrika karşısında katı bir tavır takınması mezhebinin başarısına hizmet etmiştir. O, Kaderiyye ile, sadece mürtedler olarak mütalaa edilmiş oldukları için değil, aynı zamanda ümmet içerisinde yaydıkları fesat ve karışıklıklar sebebiyle de mücadele etmek gerektiğini söylüyordu. Yine kamu düzenini bozan herşeyi ortadan kaldırmak devletin vazifesi olduğundan, Hâricîlik'le mücadele etmenin meşru olduğunu belirtiyordu. Onun düşünce sisteminde, düşman yararına din kardeşlerini ele veren bir müslüman öldürülür. Aynı şekilde onun nazariyesinde zındığın tevbesi kabul edilmez. Şeriatı veya kamu güvenliğini tehdit eden her türlü tefrikayı bütün gücü ile ortadan kaldırmak da devletin vazifesidir.[75] Abbasî hilâfeti, Mâlik'le asla işbirliği yapmamış olmasına rağmen, tarihinin bazı zor dönemlerinde, isyancılara, bölücülere veya sapıklara karşı uygulanması gerekli tutumlar ve tedbirler konusunda Mâlikî mezhebi bilginlerine danışmayı ihmal etmez.

Kâdı Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî

Bununla birlikte Abbasî hilâfeti, başlıca kadılarını öncelikle Ebû Hanîfe'nin talebeleri arasından tayin etmiştir. Ebû Yûsuf (öl. 182/798), halife el-

Mehdî, el-Hâdî ve Harun er-Reşîd'in kadısı oldu. Hatta, Harun er-Reşîd'in hilafeti zamanında baş kadı (kâdı'l-kudât) unvanını taşıdı.[76] En önemli kitabı olan *Kitâbu'l-Harac* arazi vergisi nazariyesine tahsis edilmiş olup hakiki bir kamu maliyesi kitabıdır. İmam Yûsuf bu eserinde, tamamen bunlara inhisar ettirmemekle birlikte, özellikle halife Hz. Ömer'e dayanan hadisleri kullanır. Aynı şekilde yine bu kitabında bizzat Ebû Hanîfe'ye karşı ihtiyâr (tercih) hakkını kullanmayı ihmal etmez. Üstadından daha çok hadisçi olan Ebû Yûsuf önemli bir hadis kitabı derlemiş; *Kitâbu'l-Âsâr* adlı bir bu hadis derlemesi ona İbn Hanbel'in takdirini kazandırmıştır.

Ebû Hanîfe'nin daha seçkin bir talebesi olan Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (öl. 189/805), Harun er-Reşîd'in hilâfeti zamanında Rakka kadısı oldu.[77] Hiyel konusunda yazılan tanınmış ilk büyük eser onundur. Onun böyle bir eser meydana getirmiş olması fakihlerin düzenlemiş oldukları şekliyle şeriat ile sosyal vakıa arasında ne kadar büyük bir ilgisizlik olduğunu göstermesinin yanında iktidar gücünü kullanmanın ne derece bir uzlaşma ve düşünce hassasiyeti ruhuna sahip olmayı gerektirdiğini de beliritmektedir. *Muvatta*'ın mufassal bir şerhini yapan Muhammed eş-Şeybânî, sahasında tek eser olarak kabul edilen bir kitapta Mâlik'i çürütür. Onun muhteşem eseri, müteahhir Hanefî fakihleri için, es-Serahsî'nin (öl.488/1095) *Mebsût*'unu meydana getirmekte, Ebû Hanîfe'nin eserinden daha çok temel teşkil etmiştir. Öte yandan en muasırı olan Ebû Bekir el-Beyhakî (öl. 458/1066) de Şâfiî mezhebini tahlil eden böyle bir eser yazmıştı.[78]

İmam Şafiî

150/767 yılında Filistin'de, Gazze'de doğan ve 204/820 yılında Kahire'de ölen İmam Şafiî dört büyük mezheb kurucularından, hayatının tamamını Abbasî devrinde geçiren tek kişidir.[79] Fıkıh bilgisi geniş ve seçkindi. Öğrenimini Mekke'de, Müslim b. Halid ez-Zencî (öl. 796) veya İbn Hanbel'in üstadlarından olan Süfyan b. Uyeyne gibi tanınmış muhaddislerin murakabesi altında yaptı; aynı zamanda Medine'de Mâlik b. Enes'in dersini takip etti. Yine, üstadları arasında, İbrahim b. Muhammed b. Ebû Yahya (öl. 800 veya 807) da bulunmaktadır; ki Sünnî tenkitçiliği, onu bir Kaderî, bir Cehmî ve bir Şii olmakla suçlayarak, çoğunlukla çok katı bir şekilde yargılamıştır. Buna karşılık Ebû Cafer et-Tûsî de onu Muhammed el-Bâkır ve Cafer

es-Sâdık'tan hadisler rivayet etme fazileti göstermiş olmakla över.[80] Bununla birlikte, Şâfiî'yi ehl-i hadis nazariyesine bağlamak gerekir; çünkü o, Muhammed es-Şeybânî'ye karşı Mâlik'i savunurken hadis ehlinin akidesini delil olarak kullanmıştır. Şâfiî, hiçbir zaman hocası olmamasına rağmen onun derslerini takip etmiştir.

Şâfiî'nin itikâdî tutumunu tanımlamak güçtür. Ona atfedilen iki akide kitabı, *Kitâbu'l-Vasiyye* ve *Kitâbu'l-fıkhı'l-Ekber*, bize ulaşan şekilleriyle şüpheli bir sahihliktedir. Onun inancının, Kur'ân ve sünnetin lafzına bağlı, fakat kelâma karşı olan selef anlayışı istikametinde olduğu belirtilir.

Bununla birlikte onun iki önemli eseri tertip ve mahiyetleri bakımından, fıkıh sahasında, nakil ile re'y arasında denge kurmayı gaye edinen hakiki akide kitaplarıdır. Yine onun usul-i fıkıh konusundaki *Risâle*'si Kur'ân, sünnet, icma ve kıyasın rolünü bütün açıklığı ile belirlemektedir. Onun, bu eserindeki esas gayesi, müctehidleri ayrılığa sevkeden ihtilafları çözümleyebilecek bir usûl ortaya koymak ve böylece nazarî birliğe götüren yolu açmaktır. Eserin fevkalade düzenli oluşu, uzun geçmişi olan bir fıkıh geleneğinin mevcudiyetini göstermekte ve önceki bilginlerin tamamıyla bilinmeyen çalışmalarının ortaya çıkmasına olduğu kadar bu *Risâle*'nin ele aldığı hususları daha iyi bir şekilde geliştirecek yeni bir ilim dalının oluşmasının da başlangıç noktasını teşkil etmektedir.

Kitâbu'l-Umm adlı büyük fıkhi eseri, müstakil bir monografik çalışmayı gerektirecek önemi haizdir. Bu eser, bir ibadet, hukuk ve ahlak kitabı olduğu kadar, aynı zamanda vahiy ve hadis adına hükumet etme yetkisini belirlemeyi tasarlayan bir kamu hukuku taslağıdır. Diğer üç büyük Sünnî mezheb imamı gibi, Şâfiî de resmî hukukî bir vazife almamış, sadece hususî dersler vermiştir.

Şâfiî'nin siyasî tutumu münakaşa edilmiştir. Hattâbiyye dışında, bütün sapık fırkaların mensuplarının şahitliğini kabul ettiği, çoğunlukla belirtilen bir husustur; ancak sonraları bu tutumunu değiştirdiğini de burada söylemek gerekir. Şiîlik şehitliği konusunu incelerken Yahya b. Abdillah'a bağlılıklarını bildiren bilginlerin listesini veren Ebu'l-Ferec el-Isfehânî, sözkonusu listede İmam Şafiî'yi de gösterir. Isfahânî'nin bu çalışmasında, o, Zeydî isyanı için asker toplayan atılgan bir şii özelliklerini taşır. İsnâ-Aşeriyye mezhebinden el-Hillî de onu, İmam Cafer'in talebelerinden biri göstererek, İsnâ Aşeriyye'den sayar. Ancak bütün bu görüşler kolaylıkla kabul edilir

mahiyette görünmemektedir. Esasen, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in halifeliklerinin meşruluğunu savunan Şâfiî'nin, büyük bir ihtimalle -Sünnîliğin büyük çoğunluğu ile birlikte- Hz. Osman'ın Hz. Ali üzerine üstünlüğünü kabul ettiği de unutulmamalıdır. Ebû Hanîfe ve Mâlik'ten sonra Şâfiî tarafından da güçlü bir şekilde temelleri atılan Sünnîlik, artık hangi hanedanlık olursa olsun ve mevcut idarelere karşı saygınlığı ne olursa olsun, kaderini hiçbir şekilde bir devletin kaderine bağlamayı düşünmeyecektir.

DİPNOTLAR

1 Ebû Selâme hakkında bkz. *İA*, 2. baskı ve *Vizirat*; *B*, X, 39, 42 ve 55; Şerîk isyanı için bkz. *B*, X, 56.
2 *B*, X, 66; *Milel*, I, 248; *Fark*, 242; *Mouvements Religieux Iraniens*, 210; *İA*, 2. baskı, 18, 'Ebû Müslim' mad.
3 *B*, X, 75, 76-77; *Fıraku'ş-Şia*, 42-46; *Mouvements Religieux Iraniens*, 210.
4. *Fıraku'ş-Şia*, 41-42; *Makalât*, 21-22; *Fark*, 243.
5 *Mouvements Iraniens*, 137; *B*, X, 73 ve 74.
6 *Mouvements Iraniens*, 152-153; *İA*, 2. bsk., I, 61, 'Abdülcebbar' mad.
7 *Imamat du Yemen*, 44-50; *B*, X, 83-84, 99; *KMF*, 184; *İA*, 1. bsk., III, 710.
8 *Hıtat*, IV, 153.
9 *Imamat du Yemen*, 51; *B*, X, 91 ve 95.
10 *Imamat du Yemen*, 52 ve 285; *B*, X, 95.
11 Muhammediye hk. bkz. *Makalât*, 25; *Fark*, 42-44 Mugîriyye Ümeyyeoğulları hanedanlığının sonuna doğru, Mugîre b. Sa'id el-İclî tarafından Kûfe'de kurulmuş bir Şii mezhebidir. Mugîre; Muhammed el-Bâkır tarafından tanındıktan sonra, kendisini, Mehdi'nin beklenişi döneminde bu sonuncu kişi tarafından tayin olunan imam olarak takdim etti. Daha sonra da kendisinde peygamberlik sıfatı bulunduğunu ileri sürdü. Irak valisi Halid b. Abdillah el-Kasrî kendisini tutuklattı. Mugîre hicrî 119'da öldürüldü; ancak Mugîriyye mezhebi Câbir el-Cûfî (öl. 128 veya 132) ve Bekr el-A'var el-Kalat isimlerindeki kimselerin başkanlığında varlığını devam ettirdi. Bu kişiler hakkında hiçbir bilgimiz yoktur. (bkz. *B*, IX, 323)
Makâlât iki yerde Mugîriyye'den sözeder. a) Aşırı zümrelerden (gulat), müfrit şiî mezheblerinden bahsederken zikreder; b) Râfızi-İmâmi mezhepler arasında gösterir. Bu durumda Mugîriyye hem aşırı fırkaların hulûl, nübüvvet ve ibâha gibi özelliklerini taşıyıp görüşlerini paylaşmakta hem de İmâmiyye'nin nass, vasiyet, ismet ve rafz gibi esaslarını kabul etmektedir. Öte yandan Mugîriyye Allah'ın tabiatı üzerinde ışık olma, yaratılış üzerinde, yaratılmışların sembolik değeri antropoloji, belli bir sayıdaki fikirler olduğunu savunmaktadır. Oysa mezhepler tarihçiliği bu düşüncelerin İslâm öğretileri ile uyuşmadığını söylemektedir. bkz. *Makalât*, 6-9; 23-24; *B*, IX, 323; *KMF*, 43-44, 55, 74 ve 184; *Fark*, 229-233; *Usûl*, 47 ve 231; *Milel*, I, 134-135; *MS*, I, 238; *Moslem Schisms*, 43-49.
12 *Imamat du Yemen*, 53-54; *B*, X, 108.
13 Câfer hakkında bkz. *İA*, 2. bsk., 384-385; *B*, X,105. İmâmiyye'nin bakışı için bkz. *İrşad*, 249-263.
14 *MS*, II, 114-115 ve 123-124.
15 *Makalât*, 25; *Fıraku'ş-Şia*, 57; *Fark*, 39; *KMF*, 79-80 ve 212.
16 *Makalât*, 26; *Fıraku'ş-Şia*, 57-64; *Fark*, 46; *Tabsîr*, 41; *Muhtasar*, 58-59; *Milel*, I, 279-280,

330-333; Malâtî bunları İmâmiyye'nin 13. mezhebi olarak zikreder ve Eş'arîlik'ten çok farklı bir değerlendirme yapar. bkz. *Tenbîh*, 37; *KMF*, 81, 213-217.
17 *Makalât*, 26; *Tabsîr*, 123-130; *Muhtasar*, 170-180.
18 *Makalât*, 26-27; *Fark*, 47; *Muhtasar*, 59.
19 Ch. Pellat, *Oriens*, c. 16, 1963, 99-109; *Makalât*, 27; *Tabsîr*, 41; *Fıraku'ş-Şia*, 64-65.
20 *Fıraku'ş-Şia*, 65-66, 72 ve 93; *Tabsîr*, 41.
21 *Makalât*, 28; *Fark*, 52; *Tabsîr*, 42; *Mîzan*, I, 309.
22 *Fıraku'ş-Şia*, 37 ve 57-60; *Makalât*, 10; *Fark*, 215; D.S. Margoliouth, *İA*, II, 986-987, 'Hattâbiye' mad.; B. Lewis, *The Origins of Ismailism*, 1940 ve Ivanow, *The Alleged Founder of Islamism*, 1946; *KMF*, 54, 63-64 ve 81.
23 *Makalât*, 13; *Fark*, 236; *Milel*, I, 137-138; *MS*, I, 239.
24 *Makalât*, 11; *Fark*, 236; *Moslem Schisms*, 63-64; *KMF*, 54.
25 *Makalât*, 12; *Fark*, 236; *Usûl*, 295; *MS*, I, 239; *Moslem Schisms*, 64-65; *KMF*, 54.
26 *Makalât*, 12; *Fark*, 236; *Moslem Schisms*, 65.
27 *Tarih*, VI, 101; *B*, X, 53.
28 *Tarih*, VI, 114; *B*, X, 56-57.
29 *Histoire du Maroc*, I, 101-102; *İA*, 2. bsk., 128, 'Abdülhattab el-Ma'âfirî' mad. Hicrî 152'de Sicistan'da bir Hâricî isyanı oldu ve Abbasî vali öldürüldü; bkz. *B*, X, 109.
30 G. Marçais, *İA*, III, 1270- 1271; *Histoire de l'Afrique du Nord*, 29-40; Benû Midrar için bkz. *İA*, IV, 420.
31 *İA*, 2. bsk., 138, 'Abdülhattab' mad.
32 *İA*, IV, 844, 'Tlemcen' mad.
33 *İA*, III, 1048; *B*, X, 110 ve 113.
34 *İA*, III, 888 ve 1270; IV, 419-420 ve 1048.
35 İbn Batta, 58 ve dn. 3.
36 *İA*, IV, 1298-1299 'Zındık' mad.; *Hallaj*, 168-169; *Hanâbile*, III, 37, 38; İbn Batta, 56, dn. 2 ve 59, dn. 2.
37 D. Sourdel, *Arabica* (1954), 307-323; *B*, X, 96; *Elaboration de l'Islam*, 26-27.
38 İbn Ebi'l-Evfa için bkz. *B*, X, 113; Hammad Ecrad için bkz. *B*, X, 114 ve 151; *Elaboration de l'Islam*, 25.
39 *B*, X, 149; *Mouvements Iraniens*, 91-93; *Elaboration de l'Islam*, 25.
40 B, X, 161; *Mouvements Iraniens*, 92-93; *Vizarat*, 112.
41 *Fark*, 243-245; *Milel* I, 248; *Moslem Schisms*, 76, dn. 5; *Mouvements Iraniens*, 180-182.
42 *Fark*, 251 ve 268-269; *B*, X, 135 ve 207; *Mouvements Iraniens*, 108-109, 220.
43 *Vizarât*, 110.
44 *İA*, II, 47, 'Fahh' mad.; *B*, X, 157; *Imamat du Yemen*, 58.
45 *Histoire du Maroc*, I, 107 vd.; *İA*, II, 478; *Imamat du Yemen*, 58; el-Eş'arî, *Makalât*'ta (s. 79), İdris b. Abdillah'ın propagandalarını h. 145'ten itibaren, Muhammed en-Nefsü's-Zekiyye'nin isyanı ile başlatmaktadır.
46 Yahya b. Abdillah'ın h. 176/m. 792'deki isyanı için bkz. *B*, X, 167-168; *Imamat Zaidite du Yemen*, 59-64; *Historiae*, II, 462-463; *Makalâti't-Tâlibîn*, 308-322.
47 Seyyid el- Himyerî (öl. 173/789) hk. bkz. *İA*, IV, 78-79; *Fark*, 30; *B*, X, 173-174.
48 M. Plessner, *İA*., III, 760. Zeydîlik'le ilgili genel literatür için krş. R. Strothmann, *İA*, IV, 1266, 'Zeydiyye' mad.; "Die Litteratur der Zaiditen", *Der Islâm* (1910, I, 354-368 ve II, 1911, 49-78).
49 H.A.R. Gibb, *İA*, 2. bsk., 1444 vd.; *G*, I, 65; *S*, I, 101; *MS*, III, 19; *Kutub al-Shi'a*, dn. 575
50 *İA*, II, 730-731; *MS*, III, 19.
51 Hicrî 179'da başlayan Hamza b. Edrek isyanı hakkında. *Fark*'ta (76-80) uzun bir anlatım bulunmaktadır. Ayrıca bkz. *B*, X, 173-175 ve 186; *Mouvements Iraniens*, 54-56; *Milel*, I, 203; Ecâride hakkında genel bilgi için krş. R. Rubinacı, *İA*, 213 vd.; L. V, Vaglieri, *Le Vicen-*

de del Harijismo ın Epoca Abbaside, 1250, 1949.

52 Halefiyye ve Sa'âlibe hk. krş. *Fark*, 75 ve 80.

53 Hamza b. Edrek doktrini hk. *Fark*, 75 ve 77.

54 Musa el-Kâzım'ın (öl. 183/799) kişiliği hk. krş. Strothmann, *İA*, III, 791; B, X, 183; *MS*, II, 114-116 ve 124-125; *İrşad*, 263-277; *Makalâti't-Tâlibîn*, 172-176.

55 *MS*, II, 124-125.

56 Musa el-Kâzım'ın imam oluşu ve yukarıda zikredilen fırkalar hk. krş. *Fıraku'ş-Şîa*, 68-71; *Makâlât*, 28-29; *Fark*. Özellikle Memsûre hk. krş. *Makalât*, 28-29; *Fıraku'ş-Şîa*, 68; *Fark*, 46; *Tabsîr*, 41; *KMF*, 92; *Muhtasar*, 49.

57 *Fıraku'ş-Şîa*, 71; *KMF*, 60, 91 ve 191-192.

58 *Fark*, 47; *Milel*, I, 328; *Hallaj*, 483, 506, 511, 543, 549, 610, 648 ve 654; *KMF*, 88 ve 231-233; *Philosophy and Theology*, 52.

59 *Fark*, 52; *Tabsîr*, 43; *Makalât*, 35.

60 *Fark*, 51; *Fıraku'ş-Şîa*, 66; *Makalât*, 41 ve 515.

61 *Fark*, 53; *Makâlât* (İndeks, 26)

62 D. Sourdel, *İA*, 2. bsk., 1064-1067, 'Baramika' mad.; ayrıca bkz. *B*, X, 189-193, 201, 204-205, 210; *Vizirat*, 127-181.

63 *Fark*, 270; Abdullah el-Murtaza, *Kitâbu'l-Feleki'd-Devvâr*, Halep, 1352/1933, 128-130.

64 F. Gabneli, *İA*, 2. bsk., 449-450.

65 *Vizirat*, 201 ve 204.

66 *Vizirat*, 203.

67 L. Massignon, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâat topluluğunu; 106/725 tarihine doğru, Basra'da birtakım fakihler veya hadisçiler, Hasan el-Basrî, Ebû Kılâbe ve İbn Sîrîn'in talebeleri ile başlatmaktadır. Ona göre bu sonuncu isimler h. 35'ten 41 yılına kadarki büyük fitne döneminde sahabiler arasında meydana gelen üzücü olaylarla ilgili çeşitli haberleri okumayı, ezberlemeyi ve nakletmeyi yasaklamışlardır. bkz. *RMM*, LIX, 288-289; *Hallaj*, 43. İbn Teymiyye bu *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat* tabirinin yaygın şekilde bütün Sünnî fırkalar hakkında kullanılmasının zorluğuna işaret etmektedir. Sünnîler "*Ehlü'l-Kitab ve's-Sünne, Ehlü'l-Cemâ'a, Ehlü'l-İctima*" isimleriyle de isimlendirilmişlerdir. Sünnîlik tarihini daha iyi tanımak için râşid halifeler ve Emeviler devirlerinin dinî tarihinin iyice incelenmesini, Suriye'nin Medine, Kûfe ve Basra karşısındaki rolünün ne olduğunun ortaya konulmasını beklemek gerekmektedir. İbn Kesîr, Suriye'nin hadis ehlinin başlıca vatanı olduğunu belirtmektedir (*B*, VI, 259). Emevîler devri hakkındaki araştırmanın önemi konusunda krş. M. Watt, *Philosohpy and Theology*, 27-28; J. Schacht, *Islamic Law*, 23.

68 J. Schacht, *İA*, 2. bsk., 127 vd.; *TH*, I, 158-160; *Hanabila*, I, 247; Wensinck, *Muslim Creed Theologie Musulmane* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin inanç nazariyesini uzun uzadıya incelemiştir. Ebû Hanîfe'nin siyasî tavrı ve yetişmesi hakkında krş. *Milel*, I, 255; *MS*; IV, 143-144; *Imamat du Yemen*, 288; İbn Kuteybe, 249.

69 J. Schacht, *İA*, 2. bsk., 795-796

70 Duheym (öl. 245 H.) hk. bkz. *TH*, 59; *B*, X, 346; sonuncu müfti hakkında bkz. *Düvel*, I, 157 ve *Şezerât*, II, 774.

71 Süfyan es-Sevrî (öl. 161/788) hk. bkz. M. Plessner, *İA*, 2. bsk., IV, 523-526; *TH*, I, 193-194; *B*, X, 355.

72 *B*, XI, 355.

73 *Hanâbile*, I, 402; *B*, X, 177-179; *Lexique Technique*, 236. Zikredilebilecek daha birçok isim bulunmaktadır. Ancak bunların başında muhaddis ve Mısır fakihi Leys b. Sa'd'ın (öl. 175 h.) ismi gelmektedir. Leys, bazı çevrelerce Mâlik'le mukayese edilmektedir. bkz. *B*, X, 166-167. Aynı şekilde, siyer ilmi Emeviler'in sonu ile Abbasîler'in başlangıcında vücut bulmuştur. Muhammed b. İshak h. 150'de öldü; hk. bkz. *B*, X, 109.

74 Mâlik hakkında bkz. J. Schacht, *İA*, III, 218-223; siyasî yaklaşımı için bkz. *Imamat du Ye-*

men, not: 45, s. 288; Mâlik'in Ali sünnetini kendi sistemine katmayı reddetmesi hakkında bkz. *MS*, IV, 144, 202, 204-206; akidesi için bkz. *Fetâvâ*, V, 22; Ahmed Bekir, *Histoire du Malikisme en Orient*, Paris, 1962.

75 Kelâm bilginlerinin çoğunluğu esas itibariyle zındığın tevbesini kabul ederler. Bu tezlerin tartışması için bkz. *Mu'temed*, 246-247.

76 Ebû Yûsuf hakkında bkz. J. Schacht, *İA*, 2. bsk., 168-169 ; *Origins*, 336. *Kitâbu'l-Âsâr*'ı Hicrî 1355'de Kahirede basılmıştır.

77 Muhammed eş-Şeybânî hakkında bkz. *Origins*, 338. *Hiyel* isimli risalesi Leipzig'de J. Schacht tarafından neşredilmiştir (1930); *Muvatta*'ın tahkikli basımı h. 1329'da Lahor'da yapılmıştır; bk. Heffening, *İA*, IV, 280.

78 Mezhebinin tarihi için krş. J. Schacht, *Esquisse*.

79 Şâfiî hakkında bkz. Heffening, *İA*, IV, 261-263 ve J. Schacht, *Origins*'in bibliyografisi ve *Islamic Law* isimli eseri. Ayrıca, Şâfiî'nin yetişmesi, inanç yapısı ve siyasî yaklaşımı için bkz. *Muslim Creed*, 264; *Imamat du Yemen*, 209-291; *MS*, I, 13 ve IV, 143; *B*, X, 251-255.

80 *Kitâbu'ş-Şia*, no. 284.

Mu'tezile Hilâfeti ve Sünnî Tepki
(178-247/813-861)

I. EBU'S-SARÂYÂ'NIN AYAKLANMASI VE ZEYDÎLİĞİN UYANIŞI

İsyanın İlk Başarıları

Halife Me'mun'un 813 yılında elde ettiği zafer İslâm toplumuna ne sulh getirdi ne de birlik. Yeni başkenti yapmak istediği Merv'de kalan halife, çok geçmeden yeni bir Zeydiyye ayaklanmasına karşı koymak zorunda kaldı. İsyanın elebaşısı Ebu's-Sarâyâ, eski bir çetebaşı olup, şiî davasına çalışmadan önce Abbasî hilâfetine hizmet etmişti.[1] Ebu's-Sarâyâ, Cezîre'de karşılaştığı, muhtemelen Rakka'da görüştüğü Muhammed adında bir Hasan yanlısını da bu işe karıştırdı. Muhammed'in babası İbrahim Tabatabâ, bir süre Abbasî hapishanelerinde tutuklu olarak yaşamıştır. İleride kendisinden sözedeceğimiz kardeşi Kasım er-Ressî de genellikle Zeydiyye fırkasının ilk büyük nazariyecilerinden biri olarak mütalaa edilir.[2]

İsyan, 10 Cemâziye'l-Âhir 199/26 Ocak 815 yılında, Kûfe camiinde Muhammed b. Tabatabâ adına yapılan çağrı ile başladı. Şehrin şiîleri, Kûfe çevresindeki bedevilerle tanınmış Ali taraftarları, Yahya b. Adem ve Ebû Nu'aym b. Dükeyn gibi zeydî âlimler ve Ebû Şeybe'nin oğulları Ebû Bekir ve Osman gibi bazı Sünnîler bu çağrıya uydular.[3] Asiler, 815 yılı Şubat ayında, Irak valisi Hasan b. Sehl'in kendilerine karşı sevkettiği kuvvetleri geri

püskürtüler; ancak, Kûfe önlerinde yapılan çarpışmada yara alan Muhammed b. Tabatabâ, büyük ihtimalle, aldığı yaraların tesiriyle, kısa süre sonra öldü.

Bunun üzerine Ebu's-Sarâyâ, Zeyne'l-Âbidîn soyundan Muhammed b. Muhammed b. Zeyd adındaki Hüseyin taraftarını yeni imam olarak tayin etti. Yeni imam kendisine karşı gönderilen kuvvetlerle çarpışıyor ve adına para bastırarak teşkilatına bir devlet teşkilatı görünümü veriyordu. Basra, Vâsıt, Medâyin ve Mekke'ye hususi elçiler gönderiyor, daha sonra da Bağdâd üzerine yürüyordu.

İsyanın Bastırılması

Hasan b. Sehl, henüz Horasan valisi olarak tayin olunan Herseme'den yardım istiyor ve bu gaye ile Horasan'ın yolunu tutmuş bulunuyordu. Abbasilere ait evlerin yıkılıp yağma edildiği Kûfe yeniden ele geçirilmişti. Sıkıştırılan Ebu's-Sarâyâ yakalanarak 815 yılı Ekim'inde öldürüldü.

Böylece, savaştaki başarıları sebebiyle *"Zeydü'n-Nâr"* lakabını alan Zeyd b. Musa adındaki valinin bulunduğu Basra'da ayaklanma hızla bastırılmış oldu.[4] Mekke'ye gönderilen elçi, Ebu's-Sarayâ'nın 815 yılı Ekim ayında öldürülmesinden sonra, İmam Cafer'in torunlarından Muhammed ed-Dibâc'ı mü'minlerin emîri ilan ettirmeyi başardı. Muhammed ed-Dibâc o zamana kadar siyasî entrikalardan uzak yaşamış ve kendisini hadis öğrenimine adamış bir insandı. Ancak Mekke çok geçmeden tekrar ele geçirildi ve Muhammed ed-Dibâc ömrünün son zamanlarını Cürcan'da sürgünde geçirdi.[5]

Ebu's-Sarâyâ tarafından Yemen'e gönderilen ve Mekkeli bir Hüseyin taraftarı olan İbrahim b. Musa, kendisine çok büyük bir nam kazandıran kanlı çarpışmalardan sonra Mekke'ye girmeyi başardıysa da, Abbasîler'in Mekke'yi yeniden ele geçirişi sırasında ölen bir asi tarafından ortadan kaldırıldı.[6]

Kâsım er-Ressî

Yukarıda ismini zikrettiğimiz Kasım b. İbrahim er-Ressî (öl. 860) Kâsımiyye adında ayrı bir fıkhî mezheb ile Mu'tezile'den etkilenmiş kelâmi bir ekolün kurucusudur.[7] Onun doktrinal eserinin Zeydiyye tarihindeki önemi çok büyüktür. Kendisine atfedilen uzun kitap listesinde İbnü'l-Mukaffa ve

hıristiyanlara karşı yazılan polemik eserlerine Sünnîliğin, Mürcie'nin, İmamiyye'nin ve aşırı Şiiliğin reddine dair kitapları eklemektedir. Zeydiyye'nin siyasî başarısı zengin bir literatürü de beraberinde getiriyordu.

II. BÂBEK VE HÜRREMÎYYE

Bâbek İsyanı

Ebu's-Sarâyâ isyanı henüz bastırılmıştı ki, Bâbek'le taraftarlarının baş kaldırmasıyla, Azerbeycan'da, tamamen başka bir tabiatta ve önceki ile mukayese kabul etmeyecek derecede şiddetli bir isyan hareketi patlak veriyordu. Bu isyan, tamamen yok etmemekle birlikte Me'mun'un saltanatını altüst edecekti. Halife bu hareketin üstesinden gelmek için bütün gücünü kullandıysa da istediği neticeye ulaşamadı.[8]

Bâbek'in şahsiyeti ile ilgili fevkalade önemli tereddütler mevcuttur. Bazı haberler onun asil bir soydan geldiğini belirtirken, diğer bazı kaynaklar soyu bozuk bir eylemci olup, önceleri bazı kirli işler yaptıktan sonra Hürremiyye fırkası reisi Cavidan b. Sehl'in kendisini yakını olarak seçmesi ve emniyet etmesi üzerine temayüz ettiğini söylemektedir.[9]

Ayaklanma; 201/816 yılında, hilâfetin güç durumda olduğu ve Ermenistan valisi Hâtim b. Herseme'nin da bağımsızlık faaliyetleri peşinde koştuğu bir sırada başladı.[10] Dağlardaki sığınaklarında müdafaaya çekilen Bâbekîler üzerlerine yapılan saldırıları uzun müddet püskürttüler. Hatta, 209/824'te bir Abbasî emîrini ele geçirerek tutukladılar. Bağdâd bu tahkir edici hadiseyi büyük bir üzüntüyle karşıladı.[11] Muhammed et-Tûsî 214/829-830 yıllarında Bâbekiyye'ye karşı aktif saldırılar düzenlediyse de kendisi öldürüldüğü gibi ordusundan sağ kalan askerleri de geri çekilerek bozguna uğradılar. Abdullah b. Tahir'in kumanda ettiği yeni bir savaş da, hilâfetin Mısır'da karşılaştığı güçlükler ile imparatoru Iheophile'in Bâbekiyye'yi desteklediği Bizans'la savaşın yeniden başlaması sebebiyle engellenmiş oldu.[12]

Bu isyanı bastıran Mu'tasım oldu. Kurnaz bir kumandan olan Emir Afşin, 835 yılında, daha sonra önemli sayıda kuvvetlerle takviye edilen çok güçlü bir ordu ile sefere çıktı. Bununla birlikte isyan bütünüyle ancak iki yıl süreyle devam eden çok şiddetli savaşlar neticesinde ortadan kaldırılabildi. Başkent Bezz 9 Ramazan 222/15 Ağustos 837 yılında ele geçti.[13] Ermeni patriği Sehl b. Sunbat'a sığınan Bâbek, Sehl tarafından Afşin'e teslim edildi

ve Samarra'da işkence altında öldü. Ebû Temmâm'ın meşhur bir şiiri İslâm'ın sapıklık üzerine sağladığı bu zaferi över.

Mezhepler Tarihçiliğine Göre Bâbekiyye

Mezhepler tarihçiliği Bâbekiyye'yi müslüman toplumundan saymama konusunda ittifak etmekle birlikte çoğunlukla onlar hakkında farklı görüşler ileri sürerler. Ebû Bekir el-Hallâl onları Hâricîler gibi mütalaa eder; yani, meşru düzene karşı silaha sarılarak baş kaldıran, yeryüzünde fitne ve fesat yayan asiler olarak görür. Bunlara karşı savaşmak devlet için mecburî bir vazifedir. Nefsini, ailesini ve malını bu asilere karşı savunurken ölen bir kimse şehit sayılır.[14] Bağdâdî onları mübâhîler, yani Allah'ın haram kıldıklarını helal sayan ve şeriatın kutsallığını inkar eden sapıklar olarak tarif eder.[15] Şehristânî ise, Bâbekiyye'yi Mazdekiyye fırkasına dayandırır; Bâbekiyye'nin de, diğer Hürremiyye fırkaları gibi, Ebû Müslim'in aşırı taraftarları olan Rızâmiyye'nin tesiriyle dinî vecîbeleri yıkmış ve din'i, basit bir insana itaattan ibaret saymış olduklarını söyler.[16] Diğer mezhebler tarihçileri de, Bâbekiyye içerisinde hulûl taraftarları ile Câvidan'ın ruhunun, talebesi Bâbek'e geçtiği görüşünü savunan tenâsuhçuların bulunduğunu belirtirler.[17]

Mezyâr ve Mezyâriyye

İsyan iki yıl sonra (224/839') Bâbek'le temas halinde bulunan ve tanınmış bir İran asılzadesi olan Mezyâr ile birlikte Taberistan'da yeniden başladı. Mezhepler tarihçiliği bu ayaklanmayı da Hürremiyye ve Muhammeriyye hareketine bağlar.[18] İsyan önce, asilerin zekatlarını vermeye her zaman hazır olduklarını, ancak kendisine vermeyeceklerini söyledikleri Horasan valisi Abdullah b. Tahir'e karşı yapıldı. Ne var ki Mezyâr çok geçmeden halifeye karşı olduğunu açıkladı; ancak kısa bir zaman içerisinde yola geldi. Yakalanarak hapse atıldı ve işkence altında öldü. Darağacında kesilerek parça parça edilen cesedi Bâbek'in vücudu ile birleştirildi.

Afşin Meselesi

Bu olay, mezhebler tarihçiliğinde, tarihin hatırasını günümüze kadar sakladığı büyük akisler uyandırmış sapıklık olaylarından birinin hareket noktası oldu.[19] O sırada en yüksek mevkide bulunan ve de Bâbek muzafferi olan Emir Afşin bu davada kurban oldu. Horasan valiliğine göz diken Afşin,

Mezyâr'ı Abdullah b. Tahir'e karşı isyan etmeye sevketmek ve müslümanlarla çarpışmak üzere tekrar gelmek gayesiyle Hazarlar'ın yanına kaçmaya çalışmış olmakla itham edilerek 225/840 yılında tutuklandı. Onu yargılamak üzere kurulan yüce divanda, Mu'tezilî kadı Ahmed b. Ebî Duâd ile vezir İbnü'z-Ziyad ve emniyet müdürü İshak b. İbrahim bulunuyordu. Yüce divan Afşin'i, ecdadının dini olan Zerdüştlüğü Arapların dinine (İslâmiyet'e) üstün kılmak için çalışmak, sünnetsiz olmak, bir puthaneyi camiye nakleden bir imama had uygulattırmak, *Kelile ve Dimne*'nin bir nüshasını elinde bulundurmak, İranlı taraftarlarının kendisine tevcih eyledikleri krallara mahsus ünvanları kabul etmek, öldürülmüş hayvanları usûlüne uygun olarak boğazlanmış hayvanlara tercih etmek ve son olarak Mezyâr'ı isyana teşvik etmek gibi suçları işlemiş olmakla itham etti Neticede Afşin zındık olarak mahkum edildi ve tutuklu bulunduğu Samarra cezaevinde, 226 Şaban/841 yılı Haziran ayında açlıktan öldü.

Son Bâbek Taraftarları

Bâbekiyye sapıklığı uzun bir müddet daha taraftarlarını muhafaza etti. 840 yılında, Mütevekkil'in hilâfeti zamanında, Bâbek'in darağacının dibinde uzun murakabeler yapmaktan dönen Nişaburlu birisi Samarra'da tutuklandı.[20] Sözkonusu yerden ilham aldığını iddia eden bu adamın etrafında büyük bir taraftar kitlesi meydana gelmişti. Tevbe etmeye davet edilen adam tevbe ettiyse de pek iyi bilinmeyen şartlar altında öldü.

III. EL-ME'MUN'UN ŞİÎ POLİTİKASI

El-Me'mun'un Halefi Ali er-Rızâ

Halife olduğundan beri Merv'de oturan halife el-Me'mun, 2 Ramazan 201/24 Mart 817 yılında, İsnâ-Aşeriye'nin 8. imamı olan Ali er-Rızâ'yı resmen veliahtı tayin ediyor ve kendisine amblem olarak Ali taraftarlarının amblemi olan yeşili alarak, Abbasîler'in rengi olan siyahı bırakıyordu.[21] Bununla birlikte, el-Kalkaşandî vasıtası ile bize kadar ulaşan bu tayin metni Şiîliğe tamamen bağlı olmakla ilgili hiçbir şey ihtiva etmemekteydi.[22] Esasen Ali er-Rızâ, halifelik görevlerini, bütün diğer Ali veya Abbas soyundan olanlardan çok daha iyi yürütecek beşerî vasıflara sahip olduğu için veliaht tayin edilmişti. Halefliği hususunda hiçbir gerekçe gösterilmedi. Bir an

için iktidar bir Ali taraftarına verilmekle birlikte, Abbasiler bütünüyle iktidar hakkından uzaklaştırılmış olmadılar. Hilâfet, bu karardan; Ali taraftarları ile Abbasileri uzlaştırmak ve aralarındaki düşmanlık yerine, içerlerinde en hayırlı olana bir gün imâmete geçme ümidi vermek suretiyle güçlenerek çıkacaktır. Böylece, Abbasî hilâfetinin başlangıçtan beri sürdürdüğü huzursuz yaşayışı -en azından nazari olarak- son buluyordu. Neticede Abbasî hanedanlığı, iktidara gelişlerine es-Seffah ve Davud b. Ali'nin konuşmaları ile belirttikleri ilk durumuna dönüyordu.

Hanedanlık-Halk Çekişmesi

Şiiliğe iktidar kapısını açan bu karar, Irak'ta kendilerinin baştan savulmuş olduğunu düşünen hanedanlık yanlılarının şiddetli tepkisine yol açtı. el-Mehdî'nin İbrahim adındaki oğlu, kardeşi Musa ile birlikte Bağdâd'ta muhalefetin başını çekiyordu. İbrahim, *"el-Mübârek"* lakabı ile kendisini halife ilan etti ise de çok tutarsız ve kararsız bir otorite uyguladı.[23] Kûfe'de Sünnîlerle Şiiler arasında savaşlar patlak verdi. Bu muhalefete paralel olarak, Sehl b. Seleme adında birinin idaresinde bir halk mukavemeti meydana geldi. Sehl, kendini, daha önce, savunma gruplarının Bağdâd'ta eşkiyalığa karşı yaptığı mukavemette tanıtmıştı.[24]

Hangi desteklerle olduğu bilinmemekle birlikte evini gerçek bir silah fabrikası haline sokan Sehl, çoğunlukla başkentin en kabiliyetsiz sakinleri arasında taraftarlar topladı ve bu müslümanlara, *"gayesinin Kur'ân ve sünnete dönmek olduğu"*nu açıklayarak, *"iyiliği emredip kötülüğü yasaklamanın her müslüman için bir vazife olduğu"* gerekçesiyle onları silahlandırdı. Neticede, Bağdâd'ta düzeni sağlamakla görevli otoriteler onun bu hareketine karşı çıktılar ve kargaşalıkları önlemek için bu eylemciyi tutuklattılar. Vakitsiz ortaya çıkan bu faal propaganda faaliyeti halkı tahrik edici mahiyette idi.

Merv'den **Bağdâd'a** Dönüş

Halife el-Me'mun, veziri Fazl b. Sehl'in uzun yıllar vehametini kendisinden sakladığı bütün bu karışıklıklar karşısında 818 yılı başında, Merv şehrini terkederek Bağdâd'a dönmeye karar verdi. Vezir Fazl b. Sehl, 2 Şaban 202/13 Şubat 813'te Serahs menzilinde öldürüldü. Öldürülüşü konusunda muhtelif görüşler ileri sürülmüş; iddia sahiplerinden bazıları halifeyi katliamın sorumlusu olmakla suçlamışlardır.[25] Bununla birlikte, halife el-

Me'mun katliamın failleri olan dört Memluk'u öldürttü ve vezirlik görevini de, öldürülen Fazl b. Sehl'in kardeşi Hasan b. Sehl'e verdi ve onu büyük bir düğün merasimiyle kızı Büran'la evlendirdi. Me'mun, bir yandan bütün gücü ile Şii siyasetini sürdürdü, bir yandan da Ali taraftarları ile Abbasiler arasını uzlaştırma arzusunu devam ettirdi. Henüz bir çocuk olan kızı Ümmü'l-Fazl, Ali er-Rızâ'nın küçük oğlu ile evlendi.[26]

Ali er-Rızâ'nın Ölümü

Ali er-Rızâ da, 29 Safer 203/5 Ocak 818 senesinde, Tus güzergahında öldü. Muhtemelen zehirlenmiştir. Şii çevreler bu ölümün sorumluluğunu halifeye yüklediler. Oysa Ali er-Rızâ'nın cenaze namazını bizzat halife kıldırmıştı.[27] Bununla birlikte bu iki üzücü hadise halifeye şii siyasetini bıraktırttı. Halife Me'mun kendisi üzerinde büyük tesiri olan Tahir b. Hüseyin'in tavsiyeleri üzerine, siyah rengi yeniden kendine amblem yaptı; zira İbn Hüseyin ona, siyah rengin Hz. Peygamber'in meşru halefleri olan ecdadının amblemi olduğunu hatırlattı. Ne var ki, o, şii temayüllerini hayatının sonuna kadar muhafaza etti. Yine, hakimiyeti altındaki vilayetlerin idaresini valileri arasında taksim ederken, kutsal yerlerin valiliğini Ubeydullah adındaki bir Ali taraftarına verdi. 826 senesinde Ali b. Ebî Tâlib'in, Hz. Peygamber'den sonra insanların en hayırlısı olduğunu söyleyen Me'mun bu inancını, bir sene sonra, Kur'ân'ın mahluk olduğu şeklindeki iddiası ile birlikte tekrarladı.[28]

Ali er-Rızâ'nın Halefliği Meselesi

Ali er-Rızâ'yı halef tayin etme meselesi Şiîlik tarihinde, mezhepler tarihçiliğinin hatırasını bize kadar sakladığı birtakım güçlükler ortaya çıkardı.[29] İsnâ-Aşeriye'nin Muhammed el-Cevad adı ile kendilerine dokuzuncu imam tayin ettikleri oğlu Muhammed, babasının yerine geçtiğinde henüz yedi yaşında idi. Şüphesiz onun da taraftarları vardı; ama yaşının küçüklüğü bu kadar küçük bir çocuğun imâmet görevini icra etmek için gerekli bilgileri nasıl elde edebileceği konusunda münakaşa başlattı. Bu çeşit münakaşaların yapılmış olması bile -târihî seyrini tesbit mümkün olmamakla birlikte- Muhammed b. Ali'nin ilminin ne türlü tereddütlerin ortaya çıkmasına vesile olduğunu tahmin ettirmektedir.

Ali er-Rızâ 'nın Ahmed b. Musa adında bir üvey kardeşi olup çok sayı-

da taraftarının da onun halefliğini kabul etmesi ise ortaya bir başka güçlük çıkarıyordu. Bu iddiaya karşı çıkanlar, Musa el-Kâzım'ın sağlığında sırasıyla oğulları Ali ve Ahmed'i halef tayin ettiğini söylüyor ve Hz. Ali'nin de daha önce oğulları Hasan ve Hüseyin'i aynı şekilde kendisine halef yaptığını delil olarak gösteriyorlardı.

Neticede, ileride Fâtıma neslinden birinin imâmete geçeceği inancı ile Ali er-Rızâ ve oğlu Muhammed'e intisab etmiş bulunan Zeydiyye, isyan faaliyetlerini yeniden başlatıyordu.

Zeydiyye Ayaklanmasının Yeniden Başlaması

Ebu's-Sarâyâ'nın mağlubiyetinden itibaren halife el-Me'mun'un şiî siyaseti ve iki halefi el-Mu'tasım ve özellikle el-Vâsık'ın Ali taraftarlarına fevkalade elverişli maddî ve manevî imkanlar sağlamaları ile, bir süre sakin halde tutulan Zeydiyye karışıklığı bütünüyle ortadan kaldırılmış olmadı. Abdurrahman b. Ahmed adındaki bir Ali yanlısı -ki Fâtıma soyundan gelmiyordu- iktidarı silah zoruyla ele geçirme iddiası ile, 207/822 yılında Yemen'de baş kaldırdı.[30] İsyan çok kısa bir sürede ve sulh yolu ile önlendi. Halifeden eman alan Abdurrahman Bağdâd'a gelerek ona bağlılığını bildirdi ve tekrar Abbasî hilafetinin sembolü olan siyah rengi giyindi.

Me'mun'un ölümünün akabinde, 219/854 yılında daha şiddetli bir ayaklanma patlak verdi. Muhammed b. Kasım adındaki bir Hüseyin taraftarı, halkı, mü'minlerin rızasını kazanacak Peyamber'in torunlarından birisi adına ayaklanmaya davet ederek Abdullah b. Tahir'e (öl. 845) karşı Horasan'ın Talekan şehirinde baş kaldırdı.[31] İsyan yerine derhal askerî bir kuvvet gönderildi ve yenilerek kaçan Talekan kahramanı, ihbar üzerine Nesa'da yakalandı. Daha sonra Abbasî polisinin elinden kaçmak istediyse de başarılı olmadı.

Yakalandıktan sonra halife Mu'tasım'ın huzuruna çıkarılan Muhammed b. Kasım, bazı rivayetlere göre işkence altında öldü; diğer rivayetlere göre ise Ramazan Bayramı'nın ikinci günü yardımcıları vasıtasıyla kaçmayı başardı. Birtakım zeydîlere göre o, beklenen imamdır.

Muhammed b. el-Cevâd'ın Ölümü ve Halefinin Seçimi

Bazı rivayetler, Muhammed b. el-Cevâd'ın 220/835 yılında Bağdâd'ta öldüğünü söylerken diğerleri, Mu'tasım'ın teşvikiyle, halife Me'mun'un kızı

olup çocuk sahibi olamamaktan dolayı öfkeli bulunan karısı Ümmü'l-Fazl tarafından zehirlenerek öldürüldüğünü ileri sürerler.[32] Ebu'l-Ferec el-Isfehânî, Ali taraftarlarından öldürülenlerin listesini verme hususunda son derece itinalı olmakla beraber, bu suçlamayı orada zikretmez. Muhammed b. el-Cevâd'ın ölümü Şii mezhepleri tarihinde hiçbir şiddetli karışıklığa sebep olmadı. İsnâ-Aşeriye mezhebi, ileride Ebu'l-Hasan el-Askerî lakabını alacak olan oğlu Ali el-Hâdî'yi onuncu imam olarak kabul eder. Ali el-Hâdî, önemi ve sayısı küçümsenemeyecek ölçüde bir taraftar grubuna sahipti. Muhammed el-Cevâd'ın diğer oğlu Musa'nın da aynı şekilde çok taraftarı vardı. Zeydiyye Mu'tezilî görüşün iktidarda olduğu dönemde, hilâfet için tehlike arzeden yegane şii fırkası idi.

IV. MU'TEZİLE MİHNETİ

Mu'tezile'nin Yükselişi

Emeviler'in iktidarının sonlarına doğru Vâsıl tarafından kurulan Mu'tezile mezhebinin, Me'mun'un hilafeti döneminde en güçlü kelâmî ekol haline gelebilmek için, ilk Abbasî halifeleri devrinde geçirdiği safhaları açıkça ortaya koymak -kullanılan kaynakların mevcut durumları muvacehesinde- imkansız görünmektedir.

Mu'tezile ekolünün ortaya çıkmasında, ilk mütercimlerin tercüme ettikleri şekliyle İslâm kültürüne giren Yunan ilim ve felsefesinin hizmeti ve payı gerçekten büyük oldu.[33] Mu'tezile ekolünün nazariyesini kuran bilginlerin Arapçılığın ve İslâmiyet'in gelişip yayılmasında hizmetleri büyük olmakla beraber, İslâmiyet içerisinde fitne çıkaran tehlikeli tefrikacılar da, yine (Mu'tezile'den) mevâlînin (Arap asıllı olmayan müslümanların) bu grubuna mensuptur. Halife el-Me'mun'la iki halefinin -siyasi olduğu kadar dinî sebeplerle de- mu'tezile'ye yaptıkları yardım, bu ekolün, gerek doğrudan yaptığı tesirlerle gerekse de Sünnî alemde uyandırdığı şiddetli tepki yolu ile, iktidarda olduğu otuz yıllık süre zarfında İslâmiyet'in kuvvetle gelişmesine hizmet etmesini sağlamıştır.

Ebû'l-Huzeyl ve Basra Okulu

Basra okulunun kurucusu Ebû'l-Huzeyl el-Allaf (öl. 841 veya 850), Benu'l-Kays Arap kabilesinin bir mevlâsı olup Vâsıl'ın Bişr b. Sa'id ve Ebû Osman

el-Za'ferânî adlarındaki iki öğrencisi tarafından Mu'tezile okuluna sokulmuştur.[34] Rivayetler onun eski Arap edebî geleneği ve halife el-Me'mun tarafından teşvik edilen ilk tercümecilerin tanıttıkları şekliyle Doğu helenizmi konularında eşsiz bir bilgiye sahip olduğunu söyler. İbnu'l-Murtaza, bu açıklamasına, Ebû'l-Huzeyl'in halife Me'mun'un isteği üzerine 820 yılında Bağdâd'a geldiğini ve daha sonra diğer iki mu'tezilî halife ile çok iyi münasebetler kurduğunu ve devletten aldığı maaşı talebeleriyle paylaştığını ilave eder.

Halife Harun er-Reşîd'in hilâfeti zamanında yazdığı *Kitâbu'l-Hücec*'i (Hüccetler Kitabı) Mu'tezile'nin beş temel görüşünü (usûl-i hamse) açıklayan ilk eser olarak kabul edilir. Ancak, yukarıda da gördüğümüz gibi, bazı rivayetler bu "*beş esas*"ı Vâsıl'ın düzenlediğini ileri sürmektedir. el-Malâtî, aklı naklin (sem') karşısına çıkaran ve bu muhalefeti Mu'tezile okulunun bariz özelliklerinden birisi yapan ilk Mu'tezile bilgininin Ebû'l-Huzeyl olduğunu söyler. Allaf'ın hücum ettiği hasımları çeşitli ve de çoktu: Dualistler, Maniheistler, Zerdüştler, Dehrîler, İslâm ve devlet düşmanı zındıklar ve İslâm'ın yayılmasına mani olabilecek kadar fazla lafza bağlı bulunan Haşeviyye bunlardandır.

en-Nazzâm (öl.846)

Nazzâm Basra'da doğdu. O da, dayısı Ebû'l-Huzeyl gibi bir mevlâ idi. Mükemmel bir Arap kültürü almıştı. Yunan dilini bilmemesine rağmen, Aristo felsefesi ile ilgili malumatı, Cafer el-Bermekî'yi hayran bırakmıştı.[35] Bağdâd'ta Huneyn b. İshak tercüme mektebini tanıdı. Gençlik yıllarında maniheistler filozoflar ve muhtemelen İmâmiyye fırkası fakihi Hişam b. el-Hakem'le sık sık görüştü.

Kendi okul mensupları arasında dahi kimi noktalar üzerinde münakaşa edilen Mu'tezile nazariyesi Sünnîlik'te de, bazan birbirleri ile ihtilaf halinde olmakla birlikte her zaman kendisine karşı olan tefsirlere mevzu olmuştur. Bağdâdî, Nazzâm'ın düşünce sistemini, "*gizli gayesi İslâm'la mücadele olan sapık görüşlerin bir karışımı*" olarak mütalaa eder. Yine Bağdâdî'nin bildirdiğine göre, Nazzâm, "*hayrın yaratıcısının Allah, şerrinkinin ise mutlak irade ve hürriyet sahibi insan olduğu*" görüşünü dualistlerden; "*Madde sonsuza kadar bölünür.*" fikrini Yunan filozoflarından almıştı; hareketi açıklamak için ortaya attığı gülünç '*tafra görüşü*' de yine buradan kay-

naklanır. Aynı şekilde, *"renk, koku ve tatların cisim olduğu"* şeklindeki görüşü de Hişam b. el-Hakem'den almıştır. Bu fikir, onu, her türlü doğru düşünceye karşı olarak, cisimlerin devamlı müteharrik olduğu görüşünü kabul etmeye götürdü. Nazzâm Brahmanların peygamberlerin elçilik vazifesini inkar eden akidesinden etkilenmekle birlikte, kendisini böyle bir sapıklığa düşmeme konusunda uyaran cehennem ateşinden korkarak, Kur'ân'ın mucizelik vasfı ile Hz. Peygamber'in mucizelerini inkâr etmekle iktifa etti.

Bağdâdî neticede şu hükme ulaşır: Nazzâm, şeriatın hükümlerini ağır bulduğundan onun temellerini sinsice bölüp yıkmaya çalıştı; icma ve kıyası reddetti; Ali'ye olduğu kadar Ebû Bekir veya Ömer'e de olmak üzere bütün ashaba hakaret etti; nihayet o, bütün müslüman fırkalar arasında ayırım yapmaksızın Şiîliğe saldırdığı gibi sünnîlere veya Neccâriyye'ye de saldırdı.

Şehristânî de, Bağdâdî kadar ileri gitmemekle birlikte, Nazzâm'ı düşünce sisteminde her zaman materyalist filozofları tanrıcı (deist) filozoflara tercih etmek ve bir nass ve vasiyet esasına dayanan şiî imâmet akidesini kabul etmiş olmakla suçlar. Aynı şekilde, Nazzâm; bu türlü imâmet anlayışına göre, Hz. Peygamber'in açıkça Ali'yi halifesi tayin ettiğini, ancak durumu el altından öğrenen Ömer'in Hz. Ebû Bekir'i halife seçtirmeyi başardığını iddia eder.

Nazzam'ın seçkin tilmizi, ünlü Câhız (öl. 868)'da doktrinal gelişiminde Mu'tezililiği belirtmemekle birlikte, çoğunlukla dağınık ama eşsiz parlaklıktaki bir edebî sanatla Mu'tezile ekolünün yayılması için büyük hizmette bulunmuştur. Ancak o da, Câhız (öl. 868) da, İbn Kuteybe ve Bağdâdî'nin yankısını bize naklettikleri şiddetli hücumlara maruz kalmıştır.[36]

Bu tenkitçi açıklamalar, Nazzâm'ın; akıl ve Kur'ân üzerine kurulan, meşkuk hadislerin yükselen dalgasına karşı duran ve Yunan felsefesinden alabildiğine malumat derleyen ve nihayet dualistlere ve materyalistlere karşı olduğu kadar ehl-i hadis'e karşı da savaş ilan eden fevkalade katı bir tevhid akidesi tesis etmek için çalıştığını unutturmamalıdır.

Hişâm el-Fuvâtî

Bu iki tanınmış mu'tezilî alimin yanısıra, Hişâm el-Fuvâtî (öl. 816'ya doğru) de müsamahanın hiç de hakim bir meziyet olarak göze çarpmadığı bir ekolde, katı bir görüş sahibi olmakla ün yapmıştır. Fuvâtî, muhaliflerinin

canlarının ve mallarının kendileri için helal olduğunu söylüyordu.[37] Siyasî görüşleri, bazan onları nakleden için neredeyse bir skandal mahiyetindedir. mesela o, halife Osman'ın küçük bir asi grubu tarafından sürpriz bir şekilde öldürülmüş olduğunu söylüyordu. Bununla birlikte onun imâmet akidesi, bize nakledildiği şekliyle, hem Ali hem de Muâviye taraftarlarına karşı ortaya konmuş gibidir. İmâmetin yegane dayanağı toplumun ittifakı olmakla birlikte, eğer toplum imamını öldürecek derecede bölünürse, imam unvanını alan kimse hukuken değil sadece fiilen imam olmuş olur. En tanınmış talebelerinden Abbas b. Süleyman (öl. 864), devrinde, müslüman toplumu parçalamakta olan muhtelif grupları Mu'tezile ideolojisi içerisinde uzlaştırmaya çalışan bir kimse olarak görünmektedir.

Bişr b. el-Mu'temir ve Bağdâd Okulu

Bağdâd mektebinin kurucusu olan Bişr b. el-Mu'temir (öl. 825), çoğunlukla Mu'tezile din bilginlerinin en büyüklerinden biri olarak değerlendirilir.[38] Kûfeli olan Bişr, kendisine tehlikeli bir şiî olarak tanıtıldığı Harun er-Reşîd'in hilâfeti zamanında bir süre hapsedilmişti. Yetenekli bir şair olan ve her türlü aşırılığa karşı kendisini savunan Bişr, Ebu'l-Atahiye'ninkini hatırlatan basit bir şiirle, Mu'tezilî fikirlerin daha geniş tarzda yayılmasına gayret sarfetmiştir.

Sumâme b. el-Eşres (öl. 828)

Hayat aşığı bir filozof, terbiyeli bir nedim, aranılan bir dost ve antolojinin kendisinden sitayişle bahsettiği bir kişi olan Sumâme b. el-Eşres'le birlikte, Mu'tezile içerisinde yeni bir sima ortaya çıkıyordu.[39] İbnu'l-Eşres de Şiîlikle suçlanmış ve Harun er-Reşîd'in iktidarı zamanında, bir süre hapsedilmiştir. Halife el-Me'mun'un kendisine tevdi ettiği vezirlik vazifesini reddetmekle birlikte halifenin yakın çevresinde en çok aranan kimse olarak kaldı. Me'mun'u, minberde Muâviye'ye sövdürtmeye tevşik etti. Bu karar hilâfete çok büyük güçlükler çıkardı. Halifenin onun bu teklifini reddetmesi, Sümâme'nin, sünnîliği yenmesiyle birlikte, halkı itaat altında tutmak veya isyan edenleri itaat altına almak için halkı tehdit eden Abbasî polisinin elinde parlayan sopasından çok, ayak takımı ile birlikte siyasî bir güç oluşturmanın en geçerli yol olduğu tarzındaki fikrini ifade etmesi için bir fırsat oldu.

Ebû Musa el-Murdar (öl. 835 veya 845)

Zâhidâne bir hayat yaşadığı için Mu'tezîlilik'ten daha hafif bir lakap almaya hak kazanan Ebû Musa el-Murdar, ölmeden önce mallarının fakirlere dağıtılmasını istedi; zira o, hak sahiplerine, Allah'ın sadece kendisine intifa hakkı verdiği bir servet bırakmanın yerinde olduğu görüşünde idi.[40] Rivayetler onun, mevcut iktidara itimat etmediğinden dolayı, iktidardakilerden dostluk veya lütuf bekleyenleri tekfir ettiğini bildirir. Onda, Mu'tezile'ye karşı olanlar için fevkalade katı bir tutum vardı. Bir yandan, açıkça edebî yönden Kur'ân'ın benzerinin yapılabileceği görüşünü ileri sürerken diğer yandan beliğ konuşmalarla Mu'tezilî fikirleri savunarak, Mu'tezile mihnetinin hâkim olmasında payına düşeni yapmıştır.

İki Câfer

Aynı şekilde, dünya ile ilgili şeylerden kendisini çeken ve vaizlik meziyeti ile ün yapan Cafer b. Mübeşşir (öl. 848) kendisine sunulan kadılık görevlerini reddetmiştir. Câfer b. Harb (öl. 850) de, babasından kendisine intikal etmiş olan serveti almayı reddetmiştir. Vâsık'ın sarayında tertiplenen edebî münazaralara her zaman katılan Câfer b. Harb, bilahare Vâsıl ile olan münasebetlerini kesti. Hatta rivayetlere göre, Vâsık'ı hilâfet için ehil görmeyecek kadar ileri gitti. el-Malâtî, Câfer b. Mübeşşir ile Câfer b. Harb'i, meşhur öğrencileri el-İskâfî'yle (öl. 855) birlikte, Bağdâd mu'tezileleri tabakasında sıralar.[41]

Kindî ve Felsefenin İslâm Âlemine Girişi

Ebû Yûsuf el-Kindî (800-870), Mu'tezilî temayülleri olan bir din bilgini idi. Yunan felsefesi ile İslâmiyet arasında uzlaşma zemini arayan ilk kişi o olmuştur. Aynı şekilde, kendi anlayış ve kullanış şekliyle bu felsefeyi müslüman toplumun düşünce yapısına sokan da odur. Arap asıllı bir aileden gelen Kindî'nin hususiyeti, *Aristo teolojisi*nin yeni Eflâtunculuğunu Mu'tezile akidesi ile bütünleştirmeye çalışmış olmasıdır. Kindî, diğer filozoflarla birlikte, Proclus'ün bir eseri olan bu *theologie*nin doğruluğunu kabul eder. Aynı şekilde, yoktan var etme (halk) ve nübüvvet gibi İslâmî mefhumların açıklanmasını yeni Eflâtuncu feyz nazariyesinde; bütün sübûtî vasfından tecrit edilmiş bir ulûhiyet anlayışına varan Mu'tezilî ulûhiyet tasavvurunun esasını da yeni Eflâtunculuğun '*bir*' anlayışında bulabilmiştir. Hasılı, İslâm felsefesinin büyük geleneği Kindî ile birlikte başlıyordu.[42]

Bişr el-Merîsî: Merîsiyye ve Neccâriyye

Sünnî mezhepler tarihçiliğinin mihnetin mesullerinden biri olarak suçladığı Bişr el-Merîsî (öl. 833), diğer Mu'tezilî görüşlerin yanısıra, sıfatullahın nefyi ve Kur'ân'ın mahluk olduğu bid'atlarını ortaya atan Kûfeli hanefî ve murciî bir din bilginidir. Kendine has görüşleri olduğu gibi Merîsiyye adında bir de okulu vardı.[43]

Hanefî mezhebine mensup Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (öl. 845'e doğru), kelâmda, Bişr el-Merîsî'nin tilmizlerinden idi. Kendisi de, Bişr el-Merîsî gibi mürciî olan Hüseyin b. Muhammed, *imanı "Allah'ı bilmek ve O'na bağlılığı dil ile ikrar etmek"* şeklinde tarif eder. Kurucusu olduğu Neccâriyye (veya Huseyniye) okulu mutedil bir ekol olarak mütalaa edilir.[44] Hüseyin en-Neccâr, Mu'tezile okulu ile birlikte, ilahi sıfatların Allah ile kaim oluşunu, Kur'ân'ın gayr-i mahlukluk tabiatını ve Allah'ın cennette görülmesini inkar eder. O, bir yerde de Sünnîlik'le birleşerek, Allah'ın hem hayrı hem de şerri yaratmakta mutlak kudret sahibi olduğunu kabul etmekle birlikte, Allah'ı *"insanların ancak faili oldukları fiillerin yaratıcısı yapan"* bir akide tasavvur ediyordu. Öte yandan *cismi "cevheri* (substances) *olmayan ârazlardan mürekkep almış şey"* şeklinde tarif ederek dünyayı, yegane kadim hakikat olan Allah'ın halikı olduğu sürekli bir yaratılışla kendisini devamlı yenileyen bir dizi geçici tezahürlerden ibaret saymaktaydı.

Neccâriyye, târihî seyri içerisinde, pek iyi bilinmeyen birçok kollara ayrılmıştır. Bir şiî coğrafyacısı olan Mukaddesî, son derece geniş düşünceli olduklarını söyler; buna karşılık Bağdâdî de onların müsamahasızlıklarından şikayet eder. Bağdâdî'nin belirttiği üç Neccâriyye kolu da birbirlerinden sadece tâli durumdaki ihtilaflarla ayrılmış görünmektedirler.

Halife Me'mun'un Mu'tezilî Siyâseti

Halife Me'mun, 819 yılından itibaren, Kinnesrînli bir Suriyeli olan ve bilahare idarenin en güçlü insanlarından biri durumuna gelen kadı Ahmed b. Ebî Duâd'ı kendisine danışman[45] yapmak ve şahsi temayülleri sebebiyle olduğu kadar devletin faydası açısından da etrafına Mu'tezilî bilginleri toplamakla, kendisini savunan bilginlerin meziyeti ne olursa olsun, kendisini müslüman topluma asla kabul ettirememiş bir ekolü tercih ettiğini gösteriyordu. Me'mun, daha da ileri giderek, 827 senesi Haziran'ında, Kur'ân'ın mahluk olduğunu ve Allah'ın ahirette görülmesinin caiz olmadığını söyle-

yen Mu'tezile akidesini devletin resmî akidesi olarak ilan ettiriyor ve böylece, İslâm'ı paramparça eden tefrikadan birini daha İslâm tarihinde başlatıyordu. O, Mu'tezile ekolünü halka kabul ettirmek için, iktidarın son zamanlarında, Bizans'la düşmanlıklarını yeniden başlattığı bir sırada, bir devlet mihnesi organize etmek zorunda kaldı. Kurulan devlet mihnesinin idaresini, Bağdâd emniyet müdürü İshak b. İbrahim ile büyük vilayetlerin valilerine verdi.

Mu'tezile Mihneti

Mihnenin tarihi, Bağdâd'ta olduğu kadar eyaletlerde de pek bilinmemektedir.[46] Mihnenin uzun bir hikayesini yapan Taberî, Kur'ân'ın mahluk olduğunu kabul etme ve Me'mun'un hilâfetini destekleme cihetlerine gitmemekle birlikte, Kur'ân'ın mahluk olduğu inancını zorla kabul ettirmenin sözkonusu olmadığını, ancak Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen herkesin devlet hizmetinden uzaklaştırılmak istenildiğini söylemek isteyerek mihnenin korkunç engizisyoncu özelliğini biraz olsun hafifletmeye çalışır.[47] İbnü'l-Cevzî ile ona uyan tarihçiler ise, mihnenin Me'mun'un hilafeti zamanındaki teşekkül dönemi ile iki halefi devrindeki târihî seyri hakkında mukayese edilemeyecek derecede dramatik bir yorum verirler ki, insana gerçek katliamların yapılmış olduğunu düşündürür. İbn Teymiyye de Mu'tezile mihnesinin Karmatî sapıklığını başlattığını söyler.[48]

Eş'arî'nin bir Mu'tezile bilgininden yaptığı nakil, Mu'tezile mihnesinin, bu ekol mensuplarının katı ve dar bir mantık içerisinde anladıkları "el-emru bi'l-ma'ruf" görüşünden kaynaklandığını söyler. Halbuki Ehl-i Sünnet "emru bi'l-ma'ruf"u ihtiyatla uygular. Eş'arî'nin yaptığı bu nakilde Mu'tezile şöyle der: *"Düzenli bir teşkilat kurup kendimizi düşmanlarımızı sindirecek kadar güçlü hissettiğimizde imamıza bi'at eder ve başkaldırırız. İktidarda olanı öldürür ve hakimiyetine son veririz. Ve insanları Allah'ın birliği ve irade konularındaki inancımızı uygulamaya çağırırız. Reddettikleri takdirde onlarla savaşırız".*[49]

İtaat Altına Almalar

Gerek Bağdâd'ta gerekse de eyaletlerde çok sayıda bilgin itaat ettiler. Me'mun'a bağlılıklarını bildiren bilginler içerisinde, o sırada operasyonlarla meşgul olan halifenin bizzat sorguya çekmek üzere Rakka'ya getirttiği ye-

di ulema arasında yer alan, ashabın tarihçisi Muhammed b. Sa'd (Tabakât sahibi İbn Sa'd) da vardı. Halife, bu seçkin bilginlerin kendi saflarına katılmasının, Şüphesiz başkent Bağdâd'ın âlimleri ile devletin diğer ulemasının da itaat etmesini sağlayacağını düşünüyordu.[50] Bişr b. Velid el-Kindî ve Me'mun'un eski hasmı İbrahim b. el-Mehdî, Bağdâd emniyet müdürünün tavsiyelerine uyarak Mu'tezile'ye itaat edenlere katıldılar. Bununla birlikte, bütün bu iltihakların samimi olduğunu düşünmek güçtür. Müslüman olan herkesin iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama vazifesi ile mükellef olması, tâkat ötesi şartların telkin ettiği takiyye tutumu ile kesinlikle uyuşmamaktadır; suç teşkil eden bir fiili, *'eli veya dili'* ile önlemekten aciz kalan bir kimse, *'kalben karşı çıktığı'* (buğz ettiği) sürece, zâhiren ve geçici olarak kabul edebilir.

Mukâvemetler

Mihneden bahseden bütün rivayetler, Kur'ân ve sünnete karşı aykırı bulduğu bir akideye tâbi olmayı ve Allah'a isyanda halifeye itaat etmeyi kesinlikle reddeden Ahmed b. Hanbel'i mukavemetin önde gelenlerinden biri olarak zikreder.[51] İbn Hanbel, kendisine nisbetle pek fazla tanınmış biri olmayan Muhammed b. Nuh adındaki bir başka mukavemetçi ile birlikte, sorguya çekilmek üzere, o sırada Bizans sınırlarındaki Tarsus'ta bulunan halife el-Me'mun'a gönderildi. Bu iki kişi Tarsus'a gitmek üzere Rakka'dan hareket ettiklerinde, halife Me'mun 833 senesi Ağustos'unda vefat etmiş bulunuyordu; bunun üzerine tekrar Bağdâd'a gönderildilerse de, Muhammed b. Nuh yolda öldü. İbn Hanbel'in halife el-Mu'tasım'la (833-842) olan münakaşaları pek iyi bilinmemektedir. İbnü'l-Cevzî'ye göre Ahmed b. Hanbel yakalanıp kırbaçlandı ve hapsedildi; 28 ay tutuklu kaldıktan sonra serbest bırakıldı. Serbest bırakıldıktan sonra hangi şartlarda yaşadığı pek bilinmemektedir; ancak her türlü tedris hayatını durdurduğu, yeni hiçbir ders vermediği muhakkaktır.

İbn Hanbel, Mu'tezile mihnesine karşı çıkanların en meşhuru ise de, bu konuda tek ve şiddetli değildir. Mısır'da üstadı İbnü'l-Kasım'ın yerine geçen ve aynı seviyedeki bir gayretle Hanefîlik, Şafiîlik ve Şiîlik'le savaşan Mâlikî bilgin el-Hâris b. Miskîn (öl. 859) de her türlü beyanı reddetti ve Ümeyyeoğulları'na olan temayüllerini açıklayarak durumunu daha da kötüleştirdi.[52]

Ebu'l-Harb es-Süfyânî

Muâviye'nin hatırasına bağlı kalan hadisçiler arasında başgösteren hoşnutsuzluğun, Mu'tasım'ın hilâfetinin sonuna doğru, "*Muberka*" lakabı ile tanınan Ebu'l-Harb el-Süfyânî adındaki Emevî "*Mehdi*"sinin ortaya çıkışını açıklamaya hizmet edip etmediği sorulabilir. Şam halkı ayaklandı. Asiler Merc-i Râhıt'a yerleşmiş olduklarından,[53] Abbasî taraftarı olan Şam valisi sarayında muhasara altında kaldı. Ebu'l-Harb, sonunda Filistin'de yakalananak tutuklandı. Şam ayaklanması, hilâfet için tehlike yaratmamış olmakla birlikte, çok sayıda Suriyelinin eski Şam hanedanlığına hala kuvvetle bağlı olduğunu ve Mu'tezilî hilâfetin halk tarafından tutulmadığını gösteriyordu.

Ahmed b. Nasr el-Huzâî

Mu'tezile mihnesi, Vâsık'ın (842-847) hilâfeti devrinde yeni bir güç kazandı. Halka yönelik derslerine yeniden başlamış bulunan Ahmed b. Hanbel, bu derslerini tekrar kesmek zorunda kaldı. Öte yandan, 844 senesinde, değişik yerlerde vukubulan bütün bir dizi mahallî ayaklanma hilâfet mezhebini ciddi şekilde rahatsız ediyordu; Medine bölgesinde Benû Süleym kabilesi, Diyâru Rebva'da Kürtler, Yemâme'de[54] Benû Nümeyr ve Benû Temim kabileleri ayaklanıyorlardı. Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Mu'tezile hilâfetine karşı bir halk isyanı başlatmak için bu ânı uygun buldu. Dedesi bir Abbasî davetçisi olan ve babası, Me'mun'un hilâfetinin başlangıç yıllarında, Sehl b. Seleme ile birlikte Bağdâd'ta vukubulan silahlı yağmalama olayına karşı yürütülen operasyonlara katılan Ahmed b. Nasr el-Huzâî, Mu'tezile düşmanlarını etrafında toplamaya çalıştı.[55]

Ahmed b. Nasr el-Hûzâî'ye açıkça karşı olan Taberî, onu -Ahmed b. Hanbel'in ismini zikretmeksizin- Yahya b. Mâ'in, İbn Devrekî ve İbn Heyseme gibi tanınmış hadisçilerin talebesi olarak gösterir. Buna karşılık kadı Ebû'l-Hüseyin, onun Ahmed b. Hanbel'in öğrencisi olduğunu ve Mu'tezile sapıklığı ile mücadele ederek şerefli bir şekilde şehid düştüğünü söyler. İbn Kesîr onun dinî kişiliğini, ilmî meziyetlerini ve hadis bilgisini çok över. Her halükarda Ahmed b. Hanbel hazırlanan isyan hareketine katılmaktan sakınmıştır. Bağdâd'ın bir kenar mahallesinde başlayan isyan fazla genişlemeden hemen bastırıldı. Ahmed b. Nasr yakalanarak ölüm cezasına çarptırıldı. Gilatine verilen cesedi, Kur'ân'ın mahluk olduğunu asla kabul etmeyen

ve halifenin otoritesini kabul etmeyi kesinlikle reddeden bir asi olduğunu bildiren ve suçlarını gösteren bir yazı ile birlikte birkaç yıl süreyle orada kalacaktır.

Mihnenin Yenilenmesi

Bağdâd'ta patlak veren bu ayaklanma Kur'ân'ın yaratılmış olduğu görüşünü kabule ve Allah'ın cennette görülmesini inkara davet edilen hadisçilere karşı yürütülen birtakım yeni katliamları da beraberinde getiriyordu. Ahmed b. Hanbel endişelenmedi ise de İmam Şafiî'nin önde gelen öğrencilerinden el-Büveysî adındaki bir başka tepkici hapse atıldı ve orada öldü. Kadı Ahmed b. Düâd Mu'tezile'ye karşı tepki göstermede o kadar ileri gitti ki, öncelikle Kur'ân'ın mahluk olma özelliğini tanımayacak ve Allah'ın görülmesini inkar etmeyecek olan Bizanslı müslüman esirlerin fidye vermesine karşı çıkmıştır.[56] Bu uzun ve bedbaht mihne süresince Mu'tezilîliğin gösterdiği sertlik ve şiddet hareketi, sürekli ve güçlü bir Sünnî mukavemetinin varlığını gerektirecektir. Gerçekten Mu'tezile, bu sünnî mukavemetin ilk kurbanı olmuştur; Şiîlik de, çok geçmeden karşı darbeye maruz kalacaktır.

V. EL-MÜTEVEKKİL'İN SÜNNÎ TEPKİSİ

Mu'tezilîliğe Karşı Mücadele

Halife el-Mütevekkil'in (847-861) adını verdiği bu tepki hareketi mutlak netice vermedi. Yeni halife öncelikle siyasî rakiplerinden sıyrıldı. Meşhur kurbanı eski vezir İbnü'z-Ziyad işkence altında öldü.[57] Kadı Ahmed b. Ebî Düâd'ın önceleri görevlerinde bırakılmış olması, büyük bir ihtimalle, İbnü'z-Ziyad'a muhalif olması sebebiyledir; ancak fizikî davranışlarının daha önceden hayli zayıflamış bulunduğu nazar-ı itibara alınırsa, durumunun fevkalade kötüleşmiş olduğu düşünülebilir.

Halife Mütevekkil, 848 yılından itibaren, hususi maaş tahsis ettiği birçok hadisçiyi Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile'yi kötüleyen hadisleri camilerde açıklamakla görevlendiriyordu.[58] Böylece, hem namaz kılınan bir cami hem de eğitim yapılan bir müessese olarak tarif edilebilecek bir medrese siyaseti sapık görüşlü zümrelere karşı mücadeleye giriyordu.

Öte yandan, 852 senesinde, tefrikaya karşı birçok önemli tedbir alındı. Ahmed b. Ebî Düâd kadılık vazifesinden alınanarak yerine Yahya b. el-Ak-

tem (öl. 856) adında bir sünnî tayin edildi. Bununla birlikte Yahya b. el-Aktem'in şahsiyeti hakkında da birbirine zıt görüşler vardır.[59] 27 Mart 852'de, Ramazan Bayramı günü, Ahmed b. Nasr el-Huzâî'den geride kalanlar, bir müslüman mezarlığına defnolunması için vârislerine verildi. Asılarak idam edildikleri darağacı, halk işkencesinin (hyterie) gerçek sahnelerinin tiyatrosu haline gelmişti.[60]

Nihayet Mütevekkil, valilerine gönderdiği bir fermanla kelâm ilmi eğitim veya öğretimi ile meşgul olan herkesi hapse atmakla tehdit ediyor ve sadece Kur'ân ve sünnete uymayı emrediyordu.[61] Kelâm eğitim ve öğretiminin bu şekilde yasaklanması, şüphesiz spekülatif teolojinin ve felsefenin gelişmesini durduramadı; ancak bunları şüpheli şeyler haline soktu ve geçici bir süre için askıda bıraktı.

Şiîliğe Karşı Mücadele

Bir yandan da Şiiliğe karşı çok güçlü bir mücadele yürütüldü. Halife el-Mütevekkil, hilâfete gelişinden kısa bir süre sonra, İsnâ Aşeriyye'nin onuncu imamı Ali el-Hâdî'yi Samarra'ya getirtti ve devamlı gözetim altında tutulan bir yere yerleştirdi.[62] İmam el-Hâdî'yi Medine'ye giderek yakalama görevinin Yahya b. Hereseme'ye verilmesi, şiî edebiyatında, efsane ile tarihin birbirine karıştığı bir hikayenin konusunu teşkil eder. Medine'ye varan Yahya, bu şiî hikayesine göre, bozguncu ayaklanmanın müsebbibi olmakla şüpheli görülen İmam'ın evini altüst ederek aradı ise de Kur'ân nüshaları, vaaz kitapları ve dinî ilimlerle alakalı eserlerden başka birşey bulamadı. Yakalayıp tutuklamak üzere geldiği İmam'ın ilmî şahsiyetine hayran olan Yahya, onun hizmetine girdi ve halife el-Mütevekkil katında onu övücü methiyede bulundu. İmam Ali el-Hâdî'nin keskin zekasına ve zühdüne hayran olan halife de, sözkonusu imama son derece saygılı davrandı.

Şiî çevrede yaygın olan bir masalımsı hikaye de, imamı istisnaî bir ilim sahibi olmakla över. Bu hikayeye göre halife Mütevekkil hastalanır ve hastalığından kurtulması halinde pek çok dirhem sadaka vereceği dileğinde bulunur.[63] Hastalıktan kurtulunca ulemayı kaç dirhem ödemesi (sadaka vermesi) konusunda sorguya çeker; fakat tatmin edici hiçbir cevap alamaz. Bunun üzerine aynı soruyu Ali el-Hâdî'ye sorar; o da 83 dirhem vermesi gerektiğini söyler. Halife neden 83 dirhem vermesi gerektiğini sorunca, Ali el-Hâdî "*Allah, pek çok kötü hallerinizde imdadınıza yetişti.*" (Tevbe/25) âye-

tini zikreder ve Hz. Peygamber 27 gazve ve 56 seriyye yapmış olduğundan, bu 'acıklı/dramatik haller'in sayısının 83 olduğunu belirtir.

Sünnî çevrede, Ali el-Hâdî'nin bu fetvasına birden fazla itirazda bulunuldu. Sözkonusu çevreler aynı hikayenin hem halife Me'mun hem de Ali er-Rızâ'ya atfedildiğini belirtir. Öte yandan Hz. Peygamber'in gazvelerinin 27'den, seriyyelerinin de 56'dan çok daha az olduğu bilinmektedir. Yukarıda zikredilen âyet Huneyn gazvesinde vahyolunmuştu; halbuki bu gazveden sonra daha birçok gazveler olmuştur. Ayrıca, Allah'ın, Hz. Peygamber zamanında yaptıkları gazvelerinde müslümanların yardımına koşması, zor durumdan kurtarması istisnaî bir durumdan başka birşey değildir. O halde âyette geçen 'pek çok' lafzı umumî bir mana ifade etmekte olduğundan, onu, kasıtlı olarak muayyen bir sayı ile sınırlamak doğru olmaz.

Mes'ûdî tarafından nakledilen bir rivayet, Şiîliğin halife ve imam münasebetlerini temsil ediş şeklini aydınlatır. İmam Ali el-Hâdî, Kummlu taraftarlarına ait silahları saklamak ve iktidarı ele geçirmek istemekle suçlanır.[64] Mütevekkil, Türk muhafızlarnı evini aramaya gönderirse de, evde şüpheli hiçbir şey bulunmaz. Abasına bürünen Ali el-Hâdî, kum ve çakıl taşlarından oluşan bir yatak üzerinde namaz kılmaktadır. Bu kıyafet içerisinde bulunan el-Hâdî, dalkavukları ile beraber eğlenmekte olan halifeye götürülür. Kendisine uzatılan içki kadehini reddeder ve halife tarafından içkili sofralarla ilgili şiirler söylemek için sıkıştırıldığında, bu dünyanın aldatıcı zevklerini yermeyi teşvik eden beyitler söyleyerek halifeyi ağlatır. Sünnîlik, burada da, sözkonusu hikayenin doğruluğunu kabul etmez.

Sünnî çevreler, hilâfet tarihinde her zaman Ali taraftarlarının iddiaları istikametinde bir açıklama getiren Şii bilgin Mes'ûdî'de aynı temayülde birçok rivayet veya benzeri uydurma hikayelerin bulunduğunu üzüntü ile belirtirler.

Artık, Ali el-Hâdî, 868 senesinde, Asker Samarra'da vefatına kadar zaruri ikametgahında hayatını devam ettirecektir. Kendisine Ebu'l-Hasan el-Askerî adının verilmesi de buradan gelir. Bununla birlikte o, iddia edildiği kadar, hususi işkencelere maruz kalmadı ve muhtemelen, belli bir ölçüde, halifenin saygısını kazanmayı başardı. Halife el-Mütevekkil, şiî geleneğinde, Ali taraftarlarına kinle muamele eden ve Ali el-Hâdî'nin meşhur olmasından son derece korkan bir kişi olarak geçer. Onun, Hz. Peygamber'in ailesinin (Ehl-i Beyt) düşmanı olma lakabı, yani nâsibî olması bazan sünnî

mezhebler tarihçiliğinde de geçer.[65] Bununla birlikte halife, muasır şairler arasında, kendisini müdafaa ve kendisi için mücadele edenler bulmasını da bilmiştir.

Mütevekkil, 236/850-851 senesinde, halife olmasından kısa süre sonra, İmam Hüseyin'in Kerbelâ'daki kabrini yıktırdı. Burası Şiilerce en çok ziyaret edilen yerdir. Hz. Hüseyin'in yıkılan türbesinin ve aynı şekilde türbe civarındaki yıkılmış evlerin yeri sürülüp işlendi ve buralarda görülen herkesin hapsedileceği bildirildi.[66]

Bir başka karar, Şiiliğe karşı alınan tedbirler bütününü tamamlıyordu: Hz. Peygamber'in hanımlarından veya ashabdan birini sebb edecek olan herkes ölünceye kadar kırbaçlanacaktı. Bu ceza, Ebû Bekir, Ömer, Âişe ve Hafsa isimlerine küfretmekle itham edilen Bağdatlı soylu birine uygulandı.

Öldürülen bu adamın cesedi, cenaze namazı kılınmaksızın Dicle nehrine atıldı.[67]

Birbirlerine bu şekilde karşı olan sünnîlerle şiilerin, görüşlerini savunan şairleri vardı. Di'bil (öl. 860) şiilerin, Ali b. Cehm de sünnîlerin şairi idi. Bunlar arasındaki şiddetin tonu, din bilginleri arasındaki mücadelelerin ötesinde, hazırlanmakta olan halk cephelerinin ihtiras hareketini açıklar.[68]

VI. AHMED B. HANBEL VE HANBELÎLİK

İbn Hanbel'in (öl. 855) Nesebi ve Hayatı

Mu'tezile mezhebinin amansız düşmanı ve varlıklarını günümüze kadar sürdüren sünnî ekollerin dört büyük kurucusundan -tarih bakımından- sonuncusu olan Ahmed b. Hanbel, 740 senesinde, el-Mehdî'nin hilâfeti zamanında, Bağdâd'ta doğdu. Emevîler ve Abbasiler devrinde Horasan'da kariyer yapmış soylu bir Arap ailesine mensuptur.[69] Kendisinin mihnetteki rolüne daha önce temas etmiştik.

İbn Hanbel'in Tahsili

Ahmed b. Hanbel'in öğrenim gördüğü şartlar uzun boylu tartışılmıştır. Ebû Bekr el-Beyhakî'den itibaren ortaya çıkmış görünen ve bilhassa Şâfiî hadisçiler arasında yaygın olan bir kanaat, İbn Hanbel'i İmam Şafiî'nin talebesi olarak gösterir. Şüphesiz İbn Hanbel, İmam Şafiî ile Bağdâd'ta karşılaşmış

ve tıpkı kadı Ebû Yusuf'un derslerine devam ettiği gibi, bir süre onun bazı derslerini takip etme fırsatı bulmuştur. Bununla birlikte onun öncelikle istediği şey -Hicaz ya da Irak ekolü olsun- ashâbu'l-hadis ekolüne iltihak etmekti. Hocaları, özellikle, hiçbir yönden Şâfiî olarak mütalaa edilemeyecek kimselerdi.

Üstadlarının ilki, ailesi Emeviler'in hizmetinde çalışan, Bağdâdlı muhaddis Huşeyim b. Beşir (öl. 804) idi. Huşeyim, Hasan el-Basrî (öl. 730) ve İbrahim en-Nehâî (öl. 715) ekolüne bağlı idi.[70]

Bir diğer hocası, Hicaz mektebinin büyük otoritelerinden Süfyan b. Uyeyne (öl. 814) idi. Süfyan b. Uyeyne, çoğunlukla, hemen hemen aynı yıllarda vefat eden ve derslerini İbn Hanbel'in de takip ettiği Abdurrahman b. Mehdî ve Yahya b. Kattan adındaki iki Basralı bilginle birlikte, hadis, fıkıh ve siyer ilimlerinde neslinin üç üstadından biri olarak mütalaa edilmiştir.

Üstadlarının sonuncusu Kûfeli bir muhaddis olan Vakî b. el-Cerrah'tır (öl. 812). Babası Abbasî hanedanlığının hizmetinde bulunan Vakî, halife Harun er-Reşîd tarafından kadı yapılmak istenmişti.[71]

Ahmed b. Hanbel, tıpkı diğer üç büyük mezheb imamı gibi, bağımsız bir müctehid idi. Rivayet edilmiş hadisler içerisinde ve kendi kullanışı için, kendisine göre Kur'ân ve sünnete en uygun görünen doktrini serbestçe seçmeyi bilmiş; naklî veriler çerçevesinde re'yini kullanmaktan çekinmemiştir. Bununla birlikte, İbn Hanbel'i Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî'nin mezheblerinden birine de bağlayabiliriz; zira bu mezhebler, telkin etmeyi başaramaksızın, kendilerinin görüşleri olarak bu ekollerin kurucuları hakkında söylenilen sözler, gerçek bir düşünce özgürlüğüne sahip oluşa ve öncelikle vahiy ve sünneti rehber ittihaz etmek gibi açık ve kesin bir niyetin bulunuşuna tanıklık etmektedir. Bu bakımdan o, Ebû Hanîfe'nin istihsanının yer aldığı bir hükme hiç itimat etmez. Yine Hanefî mezhebindeki hiyel uygulamasını da çok sert bir şekilde değerlendirir. Şüphesiz o Mâlik'i en güvenilir insan olarak mütalaa eder; ancak onun için kullandığı ifadeler, aynı ölçüde değerlendirdiği diğer bilginler için kullandıkları ile mukayese edilebilir ifadelerdir. Nihayet birçok habere göre o, Şâfiî'inin kitaplarının, özellikle *Risâle*'sinin yazılmasını yasaklar; sünnete tâbi olma arzusunda olan birinin buna kesinlikle ihtiyacı olmadığını ileri sürerek kendisinin de onun en ufak bir örneğini saklamaktan kesinlikle sakındığını söylerdi. Ahmed b. Hanbel, Davud b. Ali'nin ilk nazariyecisi ve İbn Hazm'ın en tanınmış temsilcisi ol-

duğu Zâhirîlik'ten çok önce, nazariyesini öncelikle, müslüman toplumu parçalayan tefrikaların bulunduğu bir yerde, Kur'ân ve hadisin objektif realitelerine istiyordu.

Ahmed b. Hanbel'in Eseri

Onun en tanınmış eseri, hacimli hadis kitabı *Müsned*'dir. *Müsned*'deki hadisler, fıkıhta kullanılan bölümlerine göre değil, ravilerin isnad (zincir)ine göre sınıflandırılmıştır. Bizzat kendisinin de şahitliği ile şu sonuca varıyoruz: İbn Hanbel *Müsned*'inde, tüm meşhur hadislere zikredilme hakkı vermiştir. Onun hususi terminolojisini kullanmak için, bu büyük hacimli eserde, doğruluğuna asla karşı çıkılmamış görünen sahih hadislerle zayıf, yani reddedilmelerini gerektiren hiçbir müsbet sebep olmamakla birlikte, sıhhatinde (doğruluğunda) bir zan (şüphe) bulunan hadisler yer almaktadır. Oğullarından Şeyh Abdullah (öl.903), babasının diğer eserlerinin nakli hususunda olduğu gibi, *Müsned*'in derlenmesi konusunda da özellikle durmuştur. Bu çalışmaya el atan en sonuncu kişi, yaptığı şerh ve ilavelere çoğunlukla sert bir şekilde karşı çıkılan Ebû Bekir el-Keti'î'dir (öl. 903).[72]

İbn Hanbel'in dinleyici, ziyaretçi ve öğrencilerinin yönelttikleri her neviden sorulara (mesail) verdiği cevaplar da -*Müsned*'inin yanısıra- önemli bir yer işgal eder. Bu cevaplar yığınının (mecmua) kodlanması, Ebû Bekir el-Hallâl'in (öl. 924) büyük fıkhi derlemesini meydana getirmek için, bizzat İbn Hanbel'in sağlığında başlamıştır.

İbn Hanbel'e atfedilen ve cevaplar nev'inden olan diğer eserler arasında itikadla ilgili birçok önemli eseri vardır. Cehmiyye ve Mürcie'ye reddiye olarak yazdığı *Kitâbu's-Sünne*, ruhi tereddüt konusunda yazılmış olan ve Ebû Bekir el-Mervezî tarafından yeniden derlenen (tedvin edilen) bir *Kitâbu'l-Vera*, dünya nimetlerine fazla iltifat etmeme anlayışı ile ilgili bir *Kitâbu'z-Zühd* ve son olarak hulefâ-i râşidîne tahsis ettiği ve kendisine ulaşan hadisleri *Müsned*'inden daha müsamahalı bir anlayışla topladığı bir dizi monografik eser burada özellikle zikredilmeye değer.[73]

İbn Hanbel'in Doktrini

Sünnî akidesi, İbn Hanbel ile birlikte katı ve sağlam bir şekilde tarif ediliyordu. Târihî seyri henüz yeteri kadar bilinmeyen ve Emevî devrinden itibaren sarahatle düzenlenmeye başlanan bu doktrin, İslâm'ın dinî ve siyasî

tarihinde merkezî bir yer işgal edecektir.

Onun tevhid akidesi, Kur'ân ve hadis verilerine bağlanma zaruretini şiddetle belirtir. Allah Teâlâ'yı, Kur'ân'da kendisini nasıl tavsif etmiş ve Hz. Peygamber bunu sünnetiyle nasıl yapmışsa, öylece tavsif etmek gerektiğini söyler. Sünnîlik'te bir yandan mutlak kâdir bir Allah'ın eşsizliğine inanmak, diğer yandan da Allah'ın zâti ve sübûti (manevi ve cismî) sıfatlarını kabul etmek vardır. Bununla birlikte, sıfâtullahın isbatında teşbih hatasına düşülmemelidir; çünkü Allah, zâtı itibariyle, her türlü beşerî bilginin ötesindedir. Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın gayr-i mahluk kelâmıdır. *İman*, çoğunlukla Sünnîlik içerisinde de görülen Mürciî temayüllere karşı *"inanma, niyet, ameller ve sünnete bağlanmayı ihtiva eden bir bütün"* olarak tarif edildi.

Siyasî anlayışında, hulefâ-i râşidînin hilâfetlerinin geçerliliği ve fazilet sıraları halife oluşlarındaki târihî sıraya göredir. Muâviye de dahil olmak üzere bütün ashab iyilikle anılır. Cemaatın birlik ve beraberliğini gaye edinen bu anlayış, ashabın ihtilaflarını münakaşa etmekten sakınmayı ve Allah'tan hepsine rahmeti ile muamele etmesini istemeyi gerektirir. Hülefâ-i râşidînin fazilet ve meziyetleri Hz. Peygamber'in sünnetinin kendileri ile devam ediş sırasına göredir. Hz. Peygamber, Veda Haccı'nda irad ettiği hutbede; "*Benim ve benden sonra gelecek olan hulefâ-i râşidînun sünnetine uyunuz! Ona sımsıkı bağlanınız! Sünnete ittibâ ediniz ve bid'atlardan kaçınız; çünkü her bid'at dalâlettir.*" buyurmuştur. Hilâfet, kıyamete kadar, Kureyş kabilesinden olanlara aittir. Allah'a isyan etmek dışında, mevcut idareye itaat etmek gerekir. *"İyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak"* icap eder. Ancak bu vazife yapılırken bazı tehlikeler doğuracak hadiselerden bilinçli olarak kaçınmak ve cemaat içerisinde sulhü muhafaza etmeye azami gayret sarfetmek lazımdır.

Ahmed b. Hanbel, İslâm bünyesine bid'at sokan sapık fırkalara karşı fevkalade sertlik gösterir. Ancak nazari yönden takınılan bu sert tavır pratikte büyük ölçüde yumuşar. Esasen bir mü'mini cemaatın dışına atmak ancak oldukça dar anlamda yorumlanan bir hadisin otoritesi (hükmü) üzerine mümkün olabilir. Buna bağlı olarak, nazari yönden tekfir etmenin şartlarını tarif etmek kolay ise de, falan müslümanın bu tarif içerisine girip giremediğini söylemek fevkalade güçtür; zira kalplerde olanı yalnız Allah bilir. Ahlakı veya fikirleri sapık görülebilen her müslümanın cemaattan ihraç edilmesi de tekfir üzerine kaim olma temayülü gösterir.

Görüldüğü üzere İbn Hanbel, akidelerinde, çeşitli kollarıyla birlikte tasnif ettiği ve tüm fesat çıkaranlarını da ayrı ayrı zikrettiği Hâricîleri tehlikeli sapıklar olarak reddeder. Yine o, Râfıza'yı suçlarken, Râfıza ifadesiyle kasdettiği İmâmiyye olduğu kadar Zeydiyye ile aşırı şiilerdir. O, mesuliyeti öncelikle amelleri imandan istisna eden Mürcie, Kaderiyye, Cehmiyye ve bunlar kanalıyla da Mu'tezile'ye yükler. Bu listeye, İrancılığın Arapçılığa üstünlüğünü savunan Şu'ûbiye ile ekol başkanı olan Ebû Hanîfe'nin bazan ismen zikredildiği ashab-ı re'y de ilave olunabilir. Buna karşılık tasavvuf asla zikredilmemiştir.

VII. TASAVVUF

Haricîlik, Şiîlik, Mu'tezilîlik veya Sünnîliğin yanında tasavvuf, mevcut durumu ile, umumî bir suçlamaya muhatap olabilmek veya, tarihin bazı dönemlerinde diğer büyük mezheblerin başına geldiği gibi, hilâfetin takip ettiği siyasetle tamamen bir tarafa atılabilmiş olmak için tâli bir hareket olarak görünmektedir.[74] İlk mutasavvıfların eserlerinin tamamına yakın bir kısmının uzun zamandan beri kaybolmuş olmasına rağmen, muahhar biyoğrafik bir eserin bunların yazarları hakkında verdiği bilgiler, genel bir hatırlatma yoluyla bu kişilerin temayülleri ve şahsiyetleri arasında fevkalade farklılık olduğunu ortaya koymaktadır.

Bişr el-Hafî

Bişr el-Hafî (öl. 227/847), "yalın ayaklı Bişr", Merv'li tevbekâr bir şakî idi. Kendisi, efkar-ı umumiye önünde afişe edilmesinde farkılık görmediğinden, çoğunlukla Melâmetiyye'nin ceddi olarak mütalaa edilmiştir.[75] Bazı çevreler onun, Bağdâd'ta karşılaştığı Musa el-Kâzım'ın tesiri neticesinde bildiğimiz Bişr el-Hafî olmuş olduğunu iddia ederler. Şiiler arasında çok yaygın olan bu haber, sünnî çevrede ciddî tepkilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur; Sünnî yazarlar, Harun er-Reşîd'in, Musa el-Kâzım'ı, hapse atmak için Bağdâd'a getirttiğini söylerler.

Öte yandan Bişr el-Hafî, Hanbelîlik'te birtakım lakaplara nâil olmuştur. İbn Hanbel'in muasırı ve tanınmış bir Hanbelî olan Abdullah b. el-Verrâk (öl. 251/865) onun tilmizlerindendi. Râfıza'ya karşı düşmanlığını asla saklamayan İbn Batta (öl. 387/997), itikadî eserinde, üç yerde Bişr'i geleneksel

Sünnîliğin önde gelen otoritelerinden biri olarak zikreder. İbnü'l-Cevzî (öl. 597 h.) de, Bişr el-Hafî'nin meziyetlerine bir monoğrafi tahsis eder. *Telbîsü İblis* yazarı İbnü'l-Cevzî' birtakım mutasavvıflar tarafından İslâm'a sokulan bid'atlar konusundaki sertliği gözönünde bulundurulunca bu tarihî Hanbelîliğin Bişr el-Hafî'ye karşı gerçek bir düşmanlık tutumu takınmış olup olmadığı hususunu zor açıklayacaktır. Esasen güçlü bir hukuki formasyona sahip olan Bişr, çok katı ve açıkça Şiiliğe karşı bir sünnî mistik ekolün kurucusudur.

el-Muhâsibî

Meşhur Muhâsibî (öl. 243/857), İbn Hanbel'in kendisini bir bakıma şüpheli bir bid'atçı ve ziyaret edilmesi haram olan biri olarak mütaala etmesine rağmen, Mütevekkil'in sünnî tepkisinden endişelenmemiştir.[76] İbn Hanbel'in onu suçlaması, gönül samimiyetini gaye edinen bir sufi olmaktan çok mütekellim olmasındandır. Eserleri daha sonra Eş'arî ekolünde yeniden ele alınacaktır. Muhâsibî de, Bişr gibi, derin bir fıkıh ve hadis bilgisine sahipti. Bu ilimler, tasavvufun teşekkül döneminden itibaren, tasavvufun belli başlı temsilcilerinin ahlakî ve zihnî formasyonunda yer aldılar.

Zünnûn el-Mısrî

Mısırlı sûfî Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/860) de meşhur bir kimsedir. Kendisine, ma'rifeti tasavvufa sokma ve ilgili ilk eserlerden birini yazmış olma fazileti verilen bu sufi, fıkıhta mâlikî ekolüne mensuptu. İmam Mâlik'in *Muvatta*'ını nakledenlerden biri de odur.[77] Halife el-Mütevekkil, inançlarından sorguya çekmek için onu Mısır'a getirttiyse de daha sonra tekrar Kahire'ye göndererek bu mihnet başlangıcını devam ettirmedi.

Seriyü's-Sakatî (Seri Sakatî)

Seriyyü's-Sakatî'yi (öl. 255/871) daha çok Muhâsibî'nin bir tilmizi olarak görmekteyiz. Allah sevgisi hakkındaki görüşleri -ki o, ister yahudi ister hıristiyan olsunlar, Allah dostlarını, şer'î hükümlerin lafzına son derece bağlı müslümanlardan üstün tutmayı tasarlamaktaydı- fakihlerle muhaddislerin memnuniyetsizliklerini belirtmelerine sebep oldu.[78] İbn Hanbel'e meşkûk biri olarak görünen ve hanbelî ekolünün de kendisi ile mücadele ettiği Seriyyü's-Sakatî, el-Mütevekkil'in sünnî reaksiyonundan endişelenmemiştir.

Kerrâmiyye

Sicistanlı Hanefî bir bilgin olan Muhammed b. Kerrâm'ın (öl. 257/809) hayatı oldukça hareketli geçmiştir. Şâfiî muhalifi Osman ed-Dârimî'nin (öl. 294 H.) hikayesini kaleme aldığı 'aleyhinde yürütülen uzun bir dava' sonunda doğduğu şehirden sürülen İbn Kerrâm, mücadelesini devam ettirmek maksadıyla Doğu Horasan'da bir dizi seyahat yaptı.[79] Tahir b. Abdillah'ın (844/862) iktidarı zamanında Nişabur'da hapse atılan İbn Kerrâm, serbest bırakıldığında Suriye-Bizans kıyılarını gezdi. Nişabur'a döndüğünde tekrar tutuklandı. Muhammed b. Tahir tarafından serbest bırakılması üzerine Kudüs'e gitti ve orada öldü. Tilmizlerinin onun adına Kudüs'te kurdukları hangah, bazı çevrelerce, İslâm tarihinde tesis edilen ilk medrese yapılmak istenmiştir.

İbn Kerrâm'ın öğretisinden doğan Kerrâmiyye ekolü, ekol olarak teşekkül etmeden önce, Horasan ve Kuzey Hindistan'ın müslüman olmasında büyük hizmeti bulunan bir çeşit tarikat tesis etti; daha sonra, birçok mesele üzerinde, görüşleri Mu'tezile ve geleneksel Sünnîlikle çatışan kelâmi (itikadi) bir ekol durumuna geldi. Ekseriya Sünnîlik'le çarpışan ve Hanefî çevrelerde geniş bir taraftar kitlesi kazanan bu mezheb, hilâfet tarihinin başından girip sonundan çıkacaktır. Kerrâmiyye'nin görüşlerinin en iyi açıklamasını, nisbeten muahhar bir yazar olan ve İbn Kerrâm'ın en meşhur eseri *Kitâbu Azâbi'l-Kabr*'i (Kabir Azabı Kitabı) elinde bulunduran Bağdâdî'de (öl. 429 h.) buluyoruz.[80]

İbn Kerrâm sûfî olması sebebiyle suçlanmamış; Allah'ın bir cisim olduğu görüşünü savunmak ve, sıfâtullahın Allah ile kâim olduğunu isbatlamak ve Mu'tezilîlerle hadisçileri karşı karşıya getiren anlaşmazlığa kutlu bir çözüm bulmaya çalışmak için, ihdâsı fi'z-zât mefhumunu kelâma sokmakla suçlanmıştır. Aynı şekilde, onun mürciî tipi iman tarifi de, bir uzlaşma arzusunun neticesidir. Buna göre iman *"ikrar, lafzen tasdik ve niyetten ibaret"*tir. İslâm'ı kabul etme niyetinin olması, şeriat tarafından emredilen dinî vecîbelerin ifası ile ilgili her türlü yeni düzenlemeden kurtarır.

İbn Kerrâm'ın karşılaştığı güçlükleri açıklayan sebeplerden bazılarını onun siyasî görüşlerinde aramak yerinde olur. O, bir bakıma Sünnîlik'le Şiîlik'ten hiçbirini haklı görmeyerek ve ikisini de aynı şekilde hak sahibi sayarak, müslüman cemaatın aynı anda iki imama sahip olabileceğini ileri sürüyor ve hem Hz. Ali'nin hem de Muâviye'nin hilâfetinin meşruluğunu ka-

bul ediyordu. Nihayet, bir Hanefî fakihi olarak, İbn Kerrâm, cesurane sayılabilecek iddialarda bulunacak kadar ileri gitmekle birlikte, kurduğu ekolü yönünden, hür düşünceye sahip biri kanaatını vermekte ve furû' sahasında kendisine atfedilen bazı fikirler de onun bu vasfını teyit etmektedir. Kurmuş olduğu ekol, tasavvufun, ortaya çıkışından itibaren, hadis, fıkıh ve kelâmla sıkı sıkıya bağlı bir biçimde geliştiğini bir defa daha göstermektedir.

DİPNOTLAR

1 bkz. *Imamat du Yemen*, 86-95; H.A.R. Gibb, *İA*, 2. bsk., 153-154; *B*, X, 244-246; *Makâtılu't-Tâlibîn*, 338-367; *Makalât*, I, 81 ve 83.
2 *Imamat du Yemen*, s. 86; 4 ve 5. notlar.
3 *Imamat du Yemen*, 88.
4 bkz. *Milicu Basrien*; 199-200; *B*, X, 246.
5 Ebu's-Sarâyâ'nın Mekke'deki adamı olan Hüseyin b. Hasan el-Eftes ziyareti öyle sıkı koşullarda yönetiyordu ki, falan ziyaret büyük suçlarla yüklü sayılarak ibtal edilebilecektir. O, ayrıca, Kabe'yi yağmalamak ve Abbasî halifeleri ve diğer seçkin kişiler tarafından hediye edilen kıymetli eşyayı çalmakla suçlanmıştır. bkz. *B*, X, 245.
6 Kaynakların belirttiğine göre, h. 200 yılı Safer ayında Yemen'e ulaşan İbrahim b. Musa, çok kısa bir süre sonra el-Cezzâr (kasap) adıyla tayin olunacaktır. Bu, Zeydîliğin Yemen'de yerleşmesinin ilk girişimi olmuştur. bkz. *B*, X, 246; *Imamat du Yemen*, 95.
7 Kasım er-Ressî (öl. 246/860) hakkında bkz. *GAL*, I, 197 ve *S*, I, 315; Zeydîlerin inanç yapısı ile ilgili en eski kaynaklardan biri kendisine aittir, krş. *RSO*, III, 605-606.
8 Bâbek hakkında bkz. D. Sourdel, *İA*, 2. bsk., 867 Hurremiye için D.S. Margoliouth, *İA*, II, 1031-1032; *B*, X, 207, 263 266, 268. Afşin'in 220/835'deki faaliyeti için bkz. *B*, X, 284-285 ve 294; İrene Melikoff, 'Bâbek le Khurramî et Seyyid Battal', *Revue de Kartvelologie*, Paris, 1962, 72-81.
9 Taraftarı Cavidan b. Sehl'in ruhunun ona hulûl ettiğini savunmuşlardır. bkz. *İA*, I, 557-558.
10 Zoss'un, H. 206'da Aşağı Mezopotamya'da patlak veren isyanı halifeyi de rahatsız etmiştir. bkz. *B*, X, 259; *İA*, IV, 1305-1306.
11 bkz. *B*, X, 263.
12 Abdullah b. Tahir, kardeşi Talha'nın ölümünden sonra, 214/830'da Horasan emiri ilan edilmiştir. bkz. *İA*, 2. bsk., I, 54.
13 *B*, X, 284-285.
14 Ebû Bekir el-Hallâl, *Kitâbu'l-Câmi'*, 20-26. O, onları meşru idareye karşı çıkanlar (bugât) ve Hâricîler olarak görmektedir.
15 *Fark*, 247.
16 *Milel*, I, 248.
17 Bâbek isyanının yorumu ile ilgli çeşitli görüşler için krş. *Mouvements Iraniens*, 229-280; B, Spuler, *Iran in Früh-Islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952, 61-64 ve 201-203.
18 Mazyâr hk. bkz. Minorsky, *İA*, III, 498- 499; *B*, X, 289 ve 292; *Fark*, 251-252.
19 bkz. Gibb, *İA*, 2. bsk., 248; *Mouvements Iraniens*, 287-305; E.M. Wright, 'Babak and Afshin', *Muslim World*, 1948, I, 124-131; B. Spuler, 'Iran', *a.g.e.*, 62-67; *B*, X, 292-294; Mecûs hakkında ayrıca bkz. Buchner, *İA*, III, 20; *B*, X, 314.

20 *B*, X, 314.
21 D. Sourdel, 'La Politique Religieuse du Calife Abbaside al-Ma'mun', *REL*, XXX (1962), 27-48; bu ilan hakkında bkz. *B*, X, 247.
22 *Subhu'l-A'şâ*, IX, 360-361.
23 Bu halife malî zorlukları sebebiyle b u sürede acze düşmüştür. bkz. *B*, X, 247 ve 248.
24 *Tarih*, VII, 147 vd.; uzun bir anlatım için ayrıca bkz. *B*, X, 248.
25 Hasan b. Sehl hakkında bkz. *Vizirât*, 210 ve 215; *B*, X, 259.
26 Bûrân hk. bkz. *B*, X, 249, D. Sourdel, *İA*, 2. bsk., 1352; Bûrân o sırada oniki yaşlarındaydı. Merasimler Ramazan 2 10'da yapılmıştır.
27 *Vizarât*, 210 ve not: 3; *B*, X, 250-251; bu imam hakkında bkz. *İrşad*, 277-289; *MS*,II, 125-126; gerçek ölüm tarihi tartışılmıştır.
28 *B*, X, 267.
29 Ali er-Rızâ'nın imâmete gelişi ve bunun ortaya çıkardığı problemlerle ileri sürülen farklı yaklaşımlar için krş. *Fıraku'ş-Şia*, 72-76; *Makalât*, 29-30; B. Lewis, *İA*, 2. bsk., 411-412 vd.
30 *B*, X, 260-261 (h. 207 yılı içinde); *Historiae*, II, 551.
31 *Makalât*, 67; *Fark*, 23; *Milel*, I, 256.
32 Muhammed b. Ali el-Cevad'ın (veya et-Taki) ölüm tarihi çoğunlukla 30 Zilhicce 220/25 Kasım 835 olarak belirtilir; 219 veya 227 gibi başka tarihler de verilmiştir. Bu imam ve imâmete gelişi hk. krş. *Fıraku'ş-Şia*, 75-77; *İrşad*, 289-299; *MS*, II, 127-128.
33 Bu ilk mütercimlerin şahsiyeti ve rolü için bkz. *Histoire de la Philosophie Musulmane*, 30-40. Tercümelerin önemli bölümünün daha önce Huneyn b. İshak (öl. 259/873) tarafından yapılmış olduğu söylenebilir. Tercüme eseri oğlu İshak (öl. 279/910) ve tilmizlerince sürdürülmüştür.
34 Ebû'l-Huzeyl için bkz. H.S. Nyberg, *İA*, 2. bsk., 131-132; *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 48; *MS*, II, 101; *Fark*, 102-113; *Milel*, I, 63-70; *Fisal*, IV, 83 ve 192.
35 Nyberg, *İA*, III, 953-954; *Systeme Mu'tazilite*, 29-30; *Mu'tazila*, 50; *Fark*, 113-136; *Milel*, I, 76.
36 *Fark*, 162. Onun hakkında krş. Ch. Pellat'nın çalışmaları, öncelikle de 'Essai d'Inventaire de l'Oeuvre Ğahizienne', *Arabica*, Mayıs 1956, 147-180.
37 *Fark*, 149-151; *Makalât*'ta onunla ilgili birçok atıf bulunmaktadır; krş. Index, 38; *Milel*, I, 98-99.
38 *Makâlât* (Index); *Fark*, 140-147; *Milel*, I,1-83; *Mu'tazila*, 52-53; *İA*, 2. bsk., 128.
39 Sümâme b. Eşres için bkz. *Fark*, 151; *Muhtasar*, 115-116. Bağdâdî onun Ahmed b. Nasr'ın isyanına karıştığını söylemektedir. Sümâme'nin ölüm tarihinin 213, isyanının da 231 olarak tesbit edilmesini anlamak çok zordur; bu iki tarih uzlaştırılabilir; bkz. *Mu'tazila*, 129.
40 Ebû Musa el-Murdar (öl. 220 ve 230 arası) hk. bkz. *İntisar*, 68; *Fark*, 151-152, *Milel*, I, 88; *Duha*, III, 146-147; *Mu'tazila*, 138
41 Cafer b. Mübeşşir (öl. 234/848) hk. bkz. *Mu'tazila*, 76-77; *Duha*, III, 148-149; Cafer b. Harb (öl. 236/850) için bkz. *Duha*, 148; ayrıca bkz. *Fark*, 153-154 ve *Tenbih*, 39; *Milel*, I, 75-76, *Mu'tazila*, 139.
42 *Histoire de la Philosophie Islamique*, 217-222 ve 355; Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindiyi'l-Felsefiyye*, Kahire, 1950.
43 *İA*, 1279-1280; *Fark*, 192.
44 *Fark*, 195-196 ve 197-198.
45 Ahmed b. Ebî Düâd hk. bkz. Ch. Pellat, *İA*, 2. bsk., I, 270; *B*, X, 319-322.
46 W.M. Patton, *Ahmad b. Hanbal and The Mihna*, Leipzig, 1897; A.J. Wensinck, *İA*, III, 549-551.
47 *Tarih*, VII, 195-207.
48 İbnü'l-Cevzî'nin mihne ile ilgili anlatımı için bkz. *Menâkıbu'l-İmam Ahmed*, Kahire, 1349/1931, 316-317; ayrıca bkz. *B*, X, 272-274.

49 *Makalât*, 451-458.
50 el-Vâkıdî'nin katibi idi; bkz. E. Mittwoch, *İA*, II, 439; *B*, X, 303.
51 Ahmed b. Hanbel'in mihne konusundaki tavrı hk. krş. *İA*, 2. bsk., I, 281'deki makalemiz.
52 *Histoire du Malikisme en Orient*, 97-98.
53 Mehdî hakkında bkz. D.B Macdonald, *İA*, III, 116-120; *B*, X, 295.
54 Benû Süleym'in isyanı Türk generali Buga el-Kebîr tarafından bastırıldı ve isyanın elebaşları, Yezid b. Muâviye'nin Medine'deki evine hapsedildi. bkz. *B*, X, 302.
55 *Tarih*, VII, 226-231; *B*, X, 247-248; 303, 305, 306 ve 308; ayrıca bkz. *Hanâbila*, I, 144-145 ve 175; burada Ahmed b. Nasr, İbn Hanbel'in bir tilmizi olarak gösterilmektedir.
56 *B*, X, 303 ve 307.
57 Mütevekkil'in hilâfeti hakkında krş. *İA*,III, 839-840; *Vizirat*, 269; *B*, X, 311.
58 *Menâkıbu'l-İmamı Ahmed*, 357-358
59 Ahmed b. Ebi Düâd, *B*, X, 315-316; *İA*, 2. bsk., I, 279.
60 *Tarih*, VII, 268; *B*, X, 316.
61 *Tarih*, VII, 268; *B*, X, 316.
62 *İrşad*, 291-300; *MS*, II, 129-131.
63 Bu anlatım için bkz. *MS*, II, 139-141.
64 *MS*, II, 129-131.
65 *B*, X, 349-352.
66 *B*, X, 315.
67 Bu haddin teorideki tanımı hakkında krş. *Precis de Droit de Ibn Qudama*, 270; o, buna benzer bir durumda, mücrimin tevbesinin kabul edileceğine inanmaktadır. İbn Teymiyye *es-Sârimu'l-Meslul 'alâ-Şâtımi'r-Rasûl* (Haydarabat, 1322) isimli eserinde bu teoriyi reddetmektedir. Bu karışıklığın hikayesi ve 241 yılında yapılan önemli nazari değerlendirmeler için bkz. *B*, X, 323-324. Bu konumun müstakil bir çalışmada yeniden ele alınması uygun olacaktır.
68 Di'bil (öl. 246) hk. bkz. *İA*, II, 994-995 ve *B*, X, 348. Ali b. Cehm (öl. 249/863) hk. bkz. H.A.R. Gibb, *İA*, 397. Divanı Halil Merdem Bey tarafından 1949'da Şam'da basılmıştı.
69 Ahmed b. Hanbel hk. bkz. *İA*, 2. bsk., 280-286.
70 Hüşeym b. Beşir (ö. 188) hk. bkz. *TH*, I, 229-230.
71 Süfyan hk. bkz. *Tabakât*, V, 364; *TH*, 242-244; *B*, X, 244; *Şezerât*, I, 253. Abdurrahman b. Mehdî hk. bkz. *TH*, I, 301-303. Yahya el-Kettan hk. bkz. *TH*, I, 274-276.
72 Hadis nakli ile ilgili ihtiyatlar için bkz. *MS*, IV, 27. Bizzat Ebû Bekr el-Ketî'i hk. *Hanabila*, II, 67
73 İbn Hanbel'in elimizdeki yegane fetva mecmuası Ebû Davud es-Sicistânî'nin *Kitâbu'l-Mesâil*'i olup Şeyh Behcet el-Bîsar tarafından 1353/1934'de Kahire'de neşredilmiştir.
74 Günümüzde, Avrupa dillerinde sufilik tarihine giriş konusunda pek çok değerli eser mevcuttur. Bunlardan birkaçını sunuyoruz. Louis Massignon, 'Tarikat' ve 'Tasavvuf' maddeleri, *İA*, IV, 700 ve 715; Arberry, *Le Soufisme* (Sufilik), Paris, 1947; C.C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique Musulmane* (Müslüman Mistikliği), Paris 1961; ayrıca bkz. R. Walzer ve H.A.R. Gibb'in ahlak kavramı hakkındaki değerlendirmeleri, *İA*, 2. bsk., I, 335-339.
75 Bişr el-Hafî (öl. 227/842) hk. bkz. *Lexique Technique*, 230-231; F. Meier, *İA*, 2. bsk., 1282-1284.
76 J. Van Ess, *Die Gedankenwelt des Harith al-Muhasibi*, Bonn, 1961; *İA*, III, 747. Bağdâdî'ye göre, el-Muhâsibî'nin kelâm, fıkıh ve hadis konularındaki eserleri Eş'arî ekolü sufi, fakih ve mütekellimleri için temel eserlerdir. bkz. *Usûl*, 308-309; Hanbelîliğin kendi alanıyla ilgili tavrı için bkz. *Hanabila*, I, 62-63; Abdulhalim Mahmud, *al-Muhasibi, un Mystique Musulmane Religieux et Moraliste*, Paris, 1940.
77 *Lexique Tecnique*, 206; *B*, X, 347.
78 *İA*, IV, 176; *Telbîsü İblîs*, 180 ve 197.

79 D.S. MacDonald, *İA*, II, 819-820; *Lexique Technique*, 260-272. C.E. Bosworth, 'The Rise of the Karramiyyah in Khurasan', *Muslim World*, I, (1960), 5-14.

80 *Fark*, 202-214. Buna karşılık *Makalât*'ta (s. 141 ve 143) Kerrâmiyye hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. *el-Fark Beyne'l-Fırak*'a göre, Bağdâdî, Sâsânî emîri Nâsıru'd-Devle Ebu'l-Hasan b. Simcur'un huzurunda Nişabur'da İbrahim b. Muhacir'le münazarada bulunmuştur (H. 370).

Hilâfet Buhranı

(247-334/861-945)

I. GELENEKSEL SÜNNÎLİK

Kütüb-i Sitte

Geleneksel Sünnîliğin kazandığı önem, halife el-Mütevekkil'in 247/861'de ölmesinden Büveyhîlerin 334/945'de iktidara gelmesine kadar olan dönemin tarihinde esas hadisedir. Varlıklarını günümüze kadar muhafaza etmiş olan fıkhî ekollerin kurucularının -târihî yönden- en sonuncusu olan Ahmed b. Hanbel, aynı zamanda, eseri hala otorite olmaya devam eden ve bir kısım Sünnî bilginin kendisinden ders aldığı büyük Sünnî hadis ulemasının da -târihî sıra içerisinde- ilkidir. Kütüb-i Sitte'nin en eski iki musannifi, Buharî (256/870) ile Müslim (261/875) bile, çok kısa bir süre ve mutlak bir müdafaa kasdı ile, onun tilmizleri arasında gösterilmişlerdir. İlim öğrenmek için Irak, Arabistan, Suriye ve Mısır'ı baştan sona dolaşan, bir tefsir ve bir tarih kitabı telif eden Kazvinli İbn Mâce (öl. 273/886) onun öğretisini tanımış görünmemektedir.[1]

Ebû Davud es-Sicistânî (öl. 275/889), İbn Hanbel'in hakiki bir öğrencisi olmuş ve onun *Müsned*'inden bir kolleksiyonu bize nakletmiştir. Geleneksel Sünnîliğin temel el kitaplarından birini teşkil eden ve metotlu müstakil bir incelemeye konu olabilecek değere sahip bulunan *Kitâbu's-Sünen*'i, birtakım müctehidlerin büyük takdirlerine mazhar olmuştur. Öyle ki Ga-

zalî; bu kitabın, hadis bilgisi için, her müctehide kafi gelebileceğini ileri sürer.[2]

Ebû Davud es-Sicistânî'nin de hocaları arasında yer aldığı Tirmizî (öl. 279/892), *Kitâbu'l-Câmi* adlı eserinde, müctehidlerin itikad, ibadet veya fıkıhla ilgili hususlardaki ihtilaflarını zikrederken, şahsiyetinden herhangi bir feragatta bulunmaksızın sık sık Ahmed b. Hanbel'den söz eder.[3]

Bir süre Ebû Hâtim er-Râzî'nin dersine devam eden en-Nesâî (öl. 303/915) de, tıpkı Tirmizî gibi, sünnete sadakatına, Ehl-i Beyt için duyduğu büyük saygıyı ilave ediyordu.[4] Bununla birlikte belirtmek isteriz ki Kütüb-i Sitte, sünnî çevrede ne doğrudan doğruya ne de mütesâvi olarak telkin edilmiştir. Bu eserler, kendi içlerinde, bazan gerçekten bilinmesi gereken önemli farklılıklar ihtiva etmektedir. Büyük şöhret kazanan birçok başka muhaddis de yine bu sırada ortaya çıkmıştır. İslâm'ın ilk asırlarında ortaya çıkan cerh ve ta'dil literatürünün incelenmesine, istikbalde fazla dikkat sarfedilmeyecektir.

Bakî b. Mahled (öl. 276/886 veya 890)
Bakî b. Mahled, ilim öğrenmek için Irak'a gelen ve orada İbn Hanbel'in talebeleri ile karşılaşan Endülüslü bir bilgindir. Fevkalade beğenilen bir tefsirle hacimli bir *Müsned*'in müellifi olan İbn Mahled öncelikle, eski ulemanın büyük çoğunluğu gibi, sadece Kur'ân ve sünnete tâbi olmayı düşünen müstakil bir müctehid olup bu maksadına daha iyi ulaşmak için, ashaba ve tâbiîne atfettiği bir müsned telif etmiştir.[5]

Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 277/890)
Devrinin en büyük muhaddislerinden biri olan Rey'li Ebû Hâtim, Bağdâd'ta İbn Hanbel'in dersine devam etti. Şam ve Kahire'de hadiş öğretmekle birlikte, esas faaliyet merkezi, doğduğu şehir olan Rey idi. O zamanlar Rey'de, oldukça yayılmış bir hadis ekolü vardı. Bazı çevreler, onu, diğer hadis bilgini Ebû Zur'a er-Râzî ile birlikte, Sünnîliğin Horasan'daki iki direğinden biri olarak mütalaa eder.[6]

Osman ed-Dârimî (öl. 280/893 veya 282/895)
Herat doğumlu olan Ebû Sa'id ed-Dârimî daha sonra Herat'ın en büyük muhaddisi oldu. Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensuptu. Muasırlarından pek

çoğu gibi çok seyahat etti. Biyografları onun Bağdâd'a gittiğini ve orada İbn Hanbel'in derslerine devam ettiğini ve bir süre de Şam'da bulunduğunu belirtirler. Bu seyahat, ona, İbn Usâhir'in (öl. 571 h.) tarihinde kısa bir makale ile zikredilme imkanı sağlamıştır. Kaybolmuş görünen bir müsnedinin yanısıra iki önemli reddiyesi vardır: Bunlardan birincisi Mu'tezile'nin öncüleri ve sünnetin amansız düşmanları olarak reddedilen Cehmiyye'ye, diğeri de, Mu'tezile mihnetinin önde gelen sorumlularından biri sayılan Hanefî-Mürciî Bişr el-Merîsî'ye tahsis edilmiştir.[7]

Ebû Bekir el-Hallâl (öl. 311/924)

Ebû Bekr el-Mervezî (öl. 275) ile Şeyh Abdullah'ın (öl. 290 H.) talebesi olan Ebû Bekir el-Hallâl, Bağdâd'ta el-Mehdî camiinde ders verdi. *Kitâbu'l-Câmi'* adlı eserinde, İbn Hanbel'in daha önce müstakil mecmualarda derlenmiş olan bütün isnadlarını tekrar toplayarak tasnif etti. Ancak *Kitâbu'l-Câmi'*, Hanbelî doktrinini bütünüyle düzenlemekle birlikte, muhtevası ve hacmi bakımından dar katı Hanbelî mezhebinin çok ötesinde geçmekteydi. el-Hirekî'nin (öl. 334/945) hukuk kısmının muhtevasıyla İbn Hamid'in (öl. 406/1012) öğretisinin büyük bir kısmını çıkardığı bu muhteşem eser, tamamıyle Kur'an ve hadise dayanarak, bir akâid kitabının mevzularını, bir kamu ve özel hukuk kitabının meselelerini ihtiva ettiği gibi, Sünnîliğin mücadele ettiği tüm büyük mezhebleri konuları arasına alması dolayısıyla bir mezhebler tarihi kitabı özelliğini de taşır. Cehmiyye, Kaderiyye, Mürcie, Havâric ve Şia ele alınan başlıca mezhebleri teşkil eder. Ebû Bekir el-Hallâl, sünnî görüşü açıklamak için, XIII ve XIV. asırlarda dahi otorite kabul edilen daha birçok risale bırakmıştır. Akâidle ilgili olan *Kitâbu's-Sünne* ile ahlak ve fıkha dair yazılmış bulunan *Kitâb fi'l-'İlm* bunlardandır.[8]

Ebû Bekr es-Sicistânî (öl. 317/930)

Ebû Bekr, 230/845 yılına doğru Sicistan'da doğdu. Muhaddis Ebû Davud'un oğludur. Hanbelî çevreleriyle önemli münasebetler kurduğu ve hilâfet adamlarının kendisine bir ders tevdi ettiği Bağdâd'a gelip yerleşmeden önce, babasının yaptığı uzun seyahatlere katıldı. Bize kadar intikal eden en önemli eseri, Kur'ân kıraatları hakkındaki *Kitâbu'l-Mesâhif* adlı risalesidir. Ayrıca geleneksel Sünnî görüş istikametinde kaleme aldığı mulahhas manzum bir akide kitabı vardır. Biyoğraflarının kendisine atfettikleri bir *Müs-*

ned, bir *Kitâbu's-Sünen*, bir tefsir, nâsih ve mensuh âyetler hakkındaki bir mecmua kendisinin öncelikle bir müfessir ve muhaddis olarak mütalaa edilmesini sağlar.[9]

Ebû Muhammed er-Râzî (öl. 327/938)

Ebû Muhammed er-Râzî, Ebû Hâtim'in (öl. 277 H.) oğlu olup Rey'de doğdu. Hadis öğrenmek için, bilahare öleceği yer olan Rey'e dönmeden önce, Horasan, Irak, Hicaz, Mısır ve Suriye'de uzun müddet seyahat etti. Başlıca hocaları babası ile Ebû Zur'a er-Râzî idi. Hal tercümeleri onu âbid bir insan, Kur'ân ve sünnet esaslarından başka esaslara uymayı kesinlikle reddeden bir müctehid olarak mütalaa eder. Biyoğrafları, ona, büyük kısmı kaybolmakla birlikte fazla önemli olduğu söylenmeyen altı temel kitap atfederler. Bunlar, İbn Hanbel'i metheden bir hal tercümesi kitabı, Cehmiyye'ye dair bir reddiye, bir *Kitâbu's-Sünne*, çoğunlukla bu sahada temel eser kabul edilen ve hadis tenkidine tahsis edilen *Kitâbu'l-Cerh ve't-Ta'dîl* adında önemli bir risale, birçok muhaddiste görülen noksanları konu alan ve oldukça beğenilen bir *Kitâbu'l-'İlel* ve nihayet bazı kaynakların, rivayet tefsirlerinin temelini oluşturduğunu ve dolayısıyla değerinin Taberî'ninkinden çok üstün olduğunu söylediği bir tefsirdir.[10]

Barbahârî (öl. 329/941)

Hem muhaddis hem fakih olan Barbahârî, Ebû Bekr el-Mervezî ile Sehl et-Tüsterî'nin (öl. 283 H.) talebesi ve Sâlimiyye mezhebinin kurucusudur. IV. Hicrî asırda Şiiliğe ve Mu'tezile'ye karşı şiddetle karşı çıkan ve bir sünnî hilâfetin yeniden kurulması için mücadele eden bu Hanbelî, vaizlerin pişdârı oldu. Hasımları onun aç gözlü bir iktidar bozguncusu olduğunu bildirirler. Barbahârî; gerek hilâfete sadakati gerekse de müteyakkız doktrinciliği ile daha çok, İslâm tarihinin Şiîlik, Mu'tezile, Hâricîlik veya Sünnîlik içerisinde birçok örneğini gösterdiği ve öncelikle din ve devlet düzenini sağlamak gayesiyle fitneye karşı savaştığını iddia eden reformcu fukahadan biri olarak görülür. Bize kadar gelen yegane eseri *Kitâbu's-Sünne*, esas itibariyle, III. asrın sonu ve IV. asrın başında Sünnîlik ve hilâfete açıkça saldıracak kadar ileri giden çok sayıdaki politik ve dinî fırkaya karşı yazılmış bir cedel eseridir. Ona göre Şeriatın yeniden tesis edilmesi, mevcut otoritelere karşı silahlı isyanla değil, davet esasına dayanan sulh yolu ve nasihat veya *emri*

bi'l-ma'ruf vazifesinin uygulanması ile ama, gerekirse, halk nümayişlerine başvurmaktan da çekinmeden yapılmalıdır. Aşırı şekilde kelâma karşı olması kendisini Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'ye (öl. 324) muhalefete sevketti. Rivayete göre, Eş'arî, *Kitâbu'l-İbâne*'yi, İbn Hanbel'in çömezi olarak gösterdiği Barbahârî ile yaptığı bu şiddetli kelâm münakaşasından sonra yazmış olacaktır. Ancak onun Barbahârî'yi İbn Hanbel'in çömezi göstermesi, ezelî rakibini hiç de memnun etmemiştir.[11]

II. MU'TEZİLE VE EŞ'ARÎLİK

Basra Mektebinin son Mu'tezilîleri

Mihnenin başarısız kalması sebebiyle siyasî yönden sarsılan, Mütevekkil'in tepkisi ve geleneksel Sünnîliğin gelişmesi neticesinde nazari yönden zayıflayan Mu'tezile ekolü, yine de, eseri tıpkı seleflerinin eseri gibi zamanla kaybolan taraftarlarını muhafaza ediyordu.

Oldukça müphem bir tarihte, 902-912 yılları arasında ölen Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, Mu'tezile'yi müdafaa eden bir kitap bıraktı. *Kitâbu'l-İntisâr* adındaki bu kitapta, zaman zaman müdafaa ettiği kimselerin düşüncelerini de bozarak bir Mu'tezile firarisi olan İbnü'r-Râvendî'nin, eski ekolüne karşı yönelttiği tenkitleri ele alarak cevaplandırır.[12]

el-Belhî lakabı ile de meşhur olan talebesi el-Ka'bî (öl. 930 veya 932), kendisini bir kelâmcı, bir mezhepler tarihçisi ve bir fakih olarak tanıttı. *Kitâbu'l-Makâlât* ve *'Uyûnu'l-Mesâil* adlı eserlerini ziyadesiyle kullanan Ebû Mansur el-Bağdâdî ona, el-Hayyât'a karşı âhad hadiselerin değerini savunduğu bir başka kitap daha atfeder.[13]

Mihneyi takip eden dönemde Mu'tezile tarihine, Basra mektebine mensup iki kişi hakim oldu. Bunlardan birincisi Huzistanlı Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/915)'dir. Tahsilini Basra'da yapmakla birlikte Bağdâd'ta da yaşadı.[14] Ebû Ali el-Cübbâî yalnız mütekellim olarak değil, aynı zamanda müfessir ve fakih olarak da tanındı. Cübbâî'nin düşüncesini bütünüyle yeniden kurmak imkansız olmakla birlikte, Eş'arî'nin *Makalât*'ının, Allah'ın sıfatları meselesinde, bu ilk üstadının görüşü ile ilgili olarak yaptığı uzun atıflar, Mu'tezile'nin, naklî verilerden koparak ve değerden düşüp yıkılmasında büyük payı olan aşırı akılcılık içerisinde kaybolarak, ne gibi kelime inceliklerinde sürüklenip gittiğini göstermektedir.

İkinci kişi, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933)'dir. Çok edip bir insan namı bırakan ve Mu'tezile inanç tarihinde, '*ahval nazariye*'si ile ün yapan Ebû Hâşim, Büveyhîler zamanında, vezir İbn Abbâd'ın (öl. 385/995) desteğini sağlayacak olan Behsemiyye adındaki Mu'tezile ekolünün kurucusudur.[15]

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî 260/874 yılında Basra'da doğdu ve ihtilaflı bir tarihte, şüphesiz 324/935'de öldü. Önceleri Ebû Ali el-Cübbâî'nin dersine devam etti. 303/913 senesinde, 40 yaşlarına doğru onun derslerini bıraktı. Meşhur itikadî eserlerinden *el-İbâne*'yi çok şiddetle övdüğü Ahmed b. Hanbel'in himayesi altında meydana getirdi.[16]

Eş'arî'nin Mu'tezile'yi terketmesi ve Hanbelîliğin temel görüşlerini benimsemesinin sebepleri muhtelif şekillerde açıklanmıştır. Bazı çevreler, Eş'arî'nin bu kararında, tamamen şahsi sebepler aramaktadır. Babası tarafından, devrin Mu'tezilîliğinin en ön safına geçirilen Ebû Hâşim'in kendisini, en seçkin talebe mevkiinde görerek, mezhebin başına geçirilmiş bir kimse olarak gördüğünü tesbit ederek, Mu'tezile'ye karşı memnuniyetsizlik hissetmiş olacaktır. Bununla birlikte, geneneksel Sünnîliğin hızla yayılması ve rasyonel teolojisinin Mu'tezile'yi soktuğu çıkmazlar da bu eski Mu'tezilî'nin Mu'tezile mezhebinden ayrılmasını haklı gösterebilen sebeplerdendir. *Fihrist* yazarı İbnü'n-Nedim'e göre, Mu'tezile'den ayrılan Eş'arî, bundan böyle Müşebbihe ve Cebriyye kategorisinde gösterilmesi gereken bir kelâmcı oluyordu.

Eş'arî'nin büyük kısmı kaybolan telifatı önemlidir. O, en azından, *Makalât*'ının birinci kısmını Mu'tezilî iken yazmıştır. Eş'arî, diğer kaynakların yanında, ez-Zürkan (öl. 229/844) ve el-Ka'bî (öl. 317/930) adlarındaki iki Mu'tezile bilgininin mezhepler tarihi ile ilgili eserlerini kullandığı *Makalât*'ında, Şia, Hâricîlik, Mürcie, Mu'tezile, Küllabiyye, Cehmiyye, Dırâriyye, Neccâriyye, Bekriyye ve Ehl-i hadisin görüşlerini tamamen objektif olarak inceler.

Kitâbu'l-Lûma ve *el-İbâne* adlı akaid kitaplarını Mu'tezile'den ayrılıp Eş'arîliği kurduktan sonra yazmıştır. Bazı çevrelerce sıhhati üzerinde münakaşa edilmekle birlikte ona ait olduğunun kabul edilmesi gereken daha başka kitaplar da vardır. Kelâm ilminin geçerliliği konusunda yazdığı bir ri-

sale ile Derbend şehri halkının isteği üzerine kaleme aldığı İslâm-Bizans anlaşmazlıkları üzerine yazdığı bir başka risale bunlardandır.

Eş'arî Akîdesi

Bununla birlikte yetiştiği Mu'tezile ekolünden büyük ölçüde etkilenmiş olan Eş'arî'nin görüşleri ile Hanbelîliğin temel fikirleri arasında büyük farklar mevcuttur. Eş'arî, *el-İbâne*'sinde, Mu'tezile ile şiddetli mücadeleye girmekle beraber, aklî veya Kur'ânî delilleri kullanır, ancak sünnetten kaynaklanan delil kullanmaz. Bilhassa *Kitâbu'l-Lümâ*'sında, Hanbelîliğe karşı kelâm'ı bir delil olarak kullanır ve geçerliliğini savunur. Aynı şekilde, geleneksel Sünnîlikle birlikte, Allah'ın mutlak eşsizliğini ve birliğini, yüce sıfatlarının O'nunla kâim olduğunu kabul ve ikrar ederse de, bu sıfatların sayısını akıl yolu ile sınırlar ve nüzul, istivâ gibi haberî sıfatların Allah'taki varlığını istisna eder. Kelâm ilminde, Hanbelîliğin tevfiz anlayışının yanısıra, şüphesiz mahdut olan, ancak iddia ve ihtisas sahasına ulaşmış bulunan te'vilin geçerliliği, işte böyle yerleşmiştir.

Hanbelîlik'le birlikte, Mu'tezile'ye karşı Kelâmullah olarak Kur'ân'ı Kerîm'in gayr-ı mahluk olduğu beyan edildi. Bütün Hanbelîler Kur'ân-ı Kerîm'i, ona hayat veren mana ve kelimeler veya onu ifade eden harfler olarak tanımlamak suretiyle bütünüyle gayr-ı mahluk kabul eder; ancak bu gayr-ı mahluk kelâm, büyük ölçüde Mu'tezile akılcılığının izlerini taşıyan Eş'arî akidesinde mutlak bir manaya irca edildi; yani Kur'ân-ı Kerîm mana olarak gayr-ı mahluktur, maddi şekliyle mahluk bir ifadeden ibarettir. İmanı mutlak tasdikten ibaret sayan Eş'arîlik, amelleri ve sözle ikrarı imanın tarifi dışında bırakır. Böylece Eş'arîliğin iman tarifi Mürcie'nin tarifi ile aynilik arzeder. İmam Eş'arî'nin düzenlediği şekliyle Eş'arîliğin imâmet nazariyesinde, tıpkı İbn Hanbel'in teorisinde olduğu gibi, hulefâ-i râşidînin târihî halife oluş düzenleri meşruluk ve üstünlük sırasına tetâbuk eder. Ancak Eş'arîlik mefdulün imâmetini (üstün olanın imam olması gerektiğini) kabul etmez. Tayin edilen halifenin hilafet vazifesini yapması için bey'atları mecburi olan fukahanın sayısı, Eş'arîlik'te, nikah akdinin gerçekleşmesindeki şahit teorisine kıyas edilerek, ikiye indirilmiştir.[17]

Eş'arîliğin, Mu'tezile ve Hanbelîlik karşısında başarı kazanmasının sebeplerinden biri, "*akıl ve Kur'ân verilerini geleneksel Sünnîliğin kabul ettiği temel imanî esasların hizmetine veren*" kelâm ilmine uzlaşmacı bir hüviyet

kazandırmasıdır. Eş'"arîlik, tıpkı her nevi uzlaşma ve sentez teşebbüsleri gibi, halletmek istediği görüşlerin ikili muhalefetiyle karşılaşmış ve ne Mu'tezile ne de Ḥanbelîlik tarafından kabul görmüştür. Bununla birlikte görüşlerindeki aşırılığı ayarlamak ve onları orta yollu (mutavassıt) çözümler aramaya sevketmekle yine de bu iki ekol üzerinde büyük bir tesir icra etmektedir. Ne var ki müslüman bilginlerin çoğunluğu gelenekçi olmaktan çok akılcı olan teolojiye doğru yol almışlardır.

Sünnîlik İçerisinde Eş'arîliğe Karşı Tepkiler

Bizzat Eş'arî'nin sağlığında kelâmın başka şekilleri ortaya çıktı. Öyle ki İbn Huzeyme (öl. 311/924), Kur'an ve sünnet verilerine dayanan ve Eş'arîliğe hasım veya muhalif Şâfiîler tarafından benimsenen bir kelâm tesis etmek için sarfedilen fevkalade gayreti temsil eden bir *Kitâbu't-Tevhid* yazdı.[18] Tahâvî (öl. 321/933) de, açıkça gelenekçi tipte bir akide kitabı olan *Beyânu's-Sünne ve'l-Cemâ'a*'yı telif etti. Bu eser, Hanefîliğin dışındaki çevrelerde dahi devamlı kabul görmüştür.[19] Buna karşılık Ebû Mansur el-Maturidî (öl. 935) adındaki bir başka Hanefî, tamamen başka bir istikamet takip etmekteydi. Semerkand'da doğan ve *Kitâbu't-Tevhid*'in yazarı olan el-Maturidî, henüz yeteri kadar incelenmemiştir. Kendisi, Osmanlılar zamanında, Hanefîliğin devlet görüşü haline gelmesiyle, Eş'arî'nin rakibi yapılmak isteniyordu.[20]

III. ZEYDÎLİĞİN İLERLEMESİ

Zeydî Ayaklanmasının Yeniden Başlaması

el-Mütevekkil'in öldürülmesini takip eden dokuz yıllık anarşi dönemi Zeydî ayaklanmasının yeniden başlamasını teşvik etti. 250/864 senesinde, Yahya b. Ömer adındaki bir Hüseyin taraftarı Kûfe'de şehir halkının yarısını peşinden sürüklerken Bağdâd'ta da taraftarlar topluyordu. Ayaklanma çok kısa zamanda bastırıldı ve Yahya öldürüldü: Kesilen başı Samarra'ya halifeye gönderildi. Fakat halk tarafından düşmanlık mukavemetleri yapılmasından korkularak Bağdâd'ta teşhir edilmekten vazgeçildi.[21] Ertesi sene, bir başka Hüseyin taraftarı isyanın çemberini genişletti. Bu kez bastırmak çok zor oldu. İsyana, ilk defa mutasavvıfların abasını giymiş insanlar katılıyordu.[22]

Mezhepler Tarihçiliği Yönünden Zenci İsyanı

En uzun, en kanlı ve neticeleri en vahim olan isyan, Basra bölgesinin geniş arazilerinde çalışan kölelerin, 25 Ramazan 255/5 Eylül 869 senesinde, Ali b. Muhammed el-Alevî adındaki bir Ali yanlısının idaresinde başlattıkları ayaklanmadır.[23] el-Malâtî'ye göre, Ali b. Muhammed, Hz. Ebû Bekr ile Ömer'in halifeliklerini geçerli saymayan, bu iki halifeyi ve onların hilafetini kabul eden diğer tüm müslümanları kafir olarak değerlendiren ve bu yolda muamele yapan bir Zeydî idi. Kendisi, bu anlayış ve davranışını Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilen Hz. Nuh'un şu duasına isnad ettirir. "*Nûh şöyle dedi: "Allah'ım kafirlerden hiçbir kimseyi yeryüzünde sağ bırakma! Eğer onları yaşatırsan kullarını saptırırlar".* (Nûh, 71/26-27)

Zehebî de, zencilerin efendisi olan bu Ali b. Muhammed'i hilâfet ve din düşmanı bir zındık olarak gösterir; esasen o, müneccim ve bir bakıma sihirbaz, hutbede Osman, Ali, Muâviye ve Âişe'ye küfreden ve Haşimoğulları'na karşı şiddetli kin besleyen, Ezrakîler derecesinde Hâricî temayüllere sahip biridir.

Küçük bir devlet teşkilatı şeklinde Basâih'in dağınık (bataklık) bölgelerine yaygın olarak yayılan, Bağdâd ile Basra Körfezi arasındaki bağları kesen zenciler, 15 sene süreyle zaman zaman hilâfetin varlığını dahi tehdit etmiş ve yıkılmasını çabuklaştırmışlardır.

Zencilerin Başarısı

Zenci isyanı uzun süre başarılı oldu. İsyanın birçok ünlü dönemi vardır. Zencilerin reisi 257/871 yılında Basra'ya girerek Basra camiini ateşe veriyor ve şehir halkını kısmen kılıçtan geçiriyordu. Aynı zamanda, Ali taraftarlarına yardımda bulunmuş ve kendisini Yahya b. Zeyd'in soyundan biri olarak takdim etmiştir.[24] Müstakbel reis el-Muvaffak'a tevdi edilen ve uzun müddet yetersiz şartlarda zencilere karşı yürütülen mücadele, kısa bir süre içerisinde kanlı bir katliam hüviyetine büründü.

Öte yandan zencilerin isyanı, hilâfet bünyesinde ortaya çıkardıkları güçlüklerle isyanın bastırılmasının gecikmesine hizmet eden mahallî idarelerin kurulmasını teşvik etmiştir. Belh, Kirman, Sicistan ve Sind'in[25] valisi olan Ya'kub b. Leys es-Seffar, Nişabur ve Herat'ı ele geçirdikten sonra, 876 senesinde, Irak'ı fethetmeyi denedi; ancak Vâsıt'ta durdurularak Şiraz bölgesine çekildi ve halefi halifeye bi'at etti. Diğer yandan, daha önce Mısır'ı ele ge-

çiren Ahmed b. Tolun, 878 senesinde otoritesini Suriye üzerine kadar yayıyordu.[26]

Halkı büyük bir panikle kaçışan Vâsıt şehri ele geçirildi ve Tüster bölgesi şiddetle tehdit edildi. Hilâfet kuvvetleri, 880 yılında bölündü ve Mekke'de Kabe'nin örtüsünü soyup alan bedeviler asilere iltihak ettiler.[27]

Zenci İsyanının Bastırılması

Halife nâibi el-Muvaffak ancak 881 yılından itibaren, zencilere karşı güçlü bir mücadele başlatabildi. Muvaffak, bu mücadele hareketinin kumandanlığına oğlu Ebu'l-Abbas Ahmed'i, yani müstakbel halife el-Mu'tezid'i getirdi. İsyanı ortadan kaldırmak için üç yıl süreyle saldırılar yapıldı. Halife nâibi Vâsıt'ı geri alarak zencilerin yoğun oldukları yerlere saldırdı ve bu askerî hareketini, esirlere hilâfet kuvvetlerine katılma fırsatı tanıyan bir sulh ve iltihak siyaseti ile devam ettirdi.

Bu isyan bastırma harekatının son büyük safhası iki yıl devam eden el-Muhtar kuşatması oldu. Halife nâibi el-Muvaffak, asilerin şehrinin karşısına el-Muvaffakiyye adında yeni bir şehir inşa ettirerek tacirleri ve sanatkarları bu şehre çekti.[28] İsyancıların bulunduğu şehir, 883 senesinde, istihkamlarda meydana gelen yıkımların derhal tamir edildiği çok şiddetli bir hücum sonunda düşürüldü. Ali b. Muhammed el-Alevî kaçmaya muvaffak oldu; ancak hemen yakalandı ve yapılan çarpışmada öldürüldü. Nâib 23 Kasım 883'de muzaffer olarak Bağdâd'a döndü. Şairler ve hatibler büyük bir çoşku ile İslâm'ın sapıklık üzerindeki başarısını tebcil ettiler.[29] Ne var ki zenciler meselesi bir hilâfet buhranı ile neticelendi. Ahmet b. Tolun, nâibin parlak zaferinin tehditi altında bulunan halife el-Mu'temid'e Kahire'ye sığınmasını teklif ediyordu. Mısır emîrinin ölümünün mücadelenin şiddetini durdurması üzerine bu mesele fevkalade kötü bir durum arzetmeye başladı.[30]

Taberistan Zeydî Emirliği

Kuruluşlarını Zenci isyanının kolaylaştırdığı ve kendileri bunu gerçekleştirmek için de hilâfet bünyesinde çıkardıkları güçlüklerle kuruluşlarını zaman kazanan Tolun ve Seffaroğulları Sünnî idiler. Ancak, hemen hemen aynı zamanda Taberistan ve Yemen'de teşekkül eden diğer iki emirlik sünnî değildi.

Taberistan Zeydî emirliğinin kuruluşu, 864 yılında, bir Hüseyin taraftarı olan Hasan b. Zeyd'in (öl. 270/884) vali Süleyman b. Abdillah b. Tahir'e karşı isyan etmesiyle başladı. Vali Süleyman, aşırı hareketleri sebebiyle halk tarafından sevilmiyordu.[31] Hasan b. Zeyd Taberistan'ı idaresi altına aldıktan sonra Rey'i zaptederek Tâhirîleri ve adamlarını şehirden kovdu. Daha sonra Hamedan üzerine yürüdü. Önce püskürtüldü, daha sonra da Taberistan'dan atıldı. Bunun üzerine Deylem'e sığındı. Artık Deylem yeni harekatı için üst vazifesini görecektir. 870'den 873 yılına kadar devam eden ikinci bir harekat Hasan b. Zeyd'e Rey, Cürcan ve Kûmis'i fethetme imkanı sağladı. Hilâfet merkezinden şii saldırganlara karşı savaşma vazifesini almış olan Saffarîlere karşı çıktı. Neticede, bir defa daha Deylem'e sığındı.

Üçüncü ve sonuncu hareket daha başarılı oldu. Hasan b. Zeyd 875'de Taberistan'da tekrar tutunuyor ve güçlüklerle de olsa, 884 yılındaki ölümüne kadar orada kalmaya muvaffak oluyordu. Hasan, dirayetli bir idareci, güzel şiire aşık bir edip ve derin bilgiye sahip bir din bilgini şöhreti bıraktı.

Yerine geçen kardeşi Muhammed b. Zeyd (öl. 287/900) hareketli bir hükümdarlık sürdü. Ölümünden sonra, Taberistan Zeydî emirliği sünnî Samanoğulları devletine katıldı. Zeyne'l-Abidin ahfâdından olan ve Muhammed b. Zeyd'in Samanoğullarına karşı yaptığı son çarpışmalara iştirak eden Nâsır el-Utruş (öl. 304/917), 914 yılında bu emirliği yeniden tesis etti.[32] Şehristânî onun hakkında şunları yazar: "*Horasan'dan atılan Nâsır el-Utruş, mahallî emirliklerin yardımı ile, halkı henüz müslüman olmamış olan Deylem ve Cibâl'e sığınmıştı. O, bu yerlerin halkını Zeyd b. Ali mezhebine sokma teşebbüsünde bulundu. Teşebbüsleri başarıyla sonuçlandı ve Zeydiyye bu bölgelerde günümüze kadar hakim zümre oldular*".[33]

Nâsır el-Utruş, hakimiyeti altındaki emirliklerde kelâm ve hadis ilimlerinin gelişip yayılmasına büyük hizmetlerde bulunmuş olmakla beraber, kendisi de kelâm ilmi sahasında birçok kıymetli kitap telif etmiştir. Bu eserlerin en meşhuru *Kitâbu'l-İbâne*'dir. Aynı şekilde o, Nâsırıyye adında bir fıkhî ekolün de kurucusudur. Nâsırıyye mezhebi el-Kâsım el-Ressî'nin kurmuş olduğu ekol içerisinde eriyip gitmiştir.[34]

Onun bu şekilde yeniden tesis ettiği Zeydiyye emirliği, değişen şartlar altında ve şiddetli güçlükler içerisinde varlığını iki asır boyunca devam ettirmiştir. Ancak 1126 senesinde, bir başka şii fırka, yani Alamut İsmâilîleri önünde mağlup olarak varlıklarını kaybetmişlerdir.[35]

Yemen Zeydî Emirliği

İsmailîlik çok erken bir zamanda, hatta Zenci isyanı sona ermeden önce, Ali b. Fadl (öl. 915) ve Mansur el-Yemen lakabı ile tanınan İbnü'l-Hevşeb adındaki davetçi kanalıyla ve pek bilinmeyen şartlarda Yemen'e nüfûz etmeye başlamıştı. Bu iki davetçi, Yahya b. Hüseyin el-Hâdî (öl. 298/911) adındaki bir Hasan taraftarına karşı çıktılar. el-Hâdî'nin, babası ve bazı başka taraftarlarıyla birlikte, Muhammed b. Zeyd'in emirliğinin sonlarında Taberistan'da bulunduğu bildirilmektedir.[36]

Yahya el-Hâdî bir ilk yenilgiden sonra, 897'de, Sa'da'yı ele geçirmeyi başardı ve Necran fethini gerçekleştirdi. Bununla birlikte, bu fethi sırasında birtakım güçlüklerle de karşılaşmadı değil. San'a üzerindeki otoritesi ise çok tutarsız ve düzensiz oldu. O, 911 senesinde, Sa'da'da öldüğünde, o da hem Yemen'de Zeydîliği güçlü bir şekilde yaymış hem de Ressioğulları devletini kurmuştu. Ressioğulları'nın mukavemeti, tarihinde yer yer ortaya çıkan çeşitli karışıklıklar içerisinde, bilhassa tehlikeli olmuştur.

Aynı şekilde Yahya b. el-Hüseyin el-Hâdî Zeydîliğin en büyük nazariyecilerden biri oldu.[37] İmâmetle ilgili birçok kitabın yazarı olan el-Hâdî belli başlı görüşlerinden birçoklarını Mu'tezile akidesinden aldı; sıfâtullahın nefyi ve büyük günah işleyen bir müslümanın ahirette cennetle cehennem arasında manevî bir yerde olması (el-Menziletü beyne'l-menzileteyn) görüşleri bunlardandır. Buna bağlı olarak, o sünnete ilahî bir menşe vermekteydi. Mezhepler tarihçisi ve bir cedelci olan el-Hâdi; hem Sünnîlik, Mürciîlik, Karmatîlik ve İmâmiyye'yi hem de oldukça mutedil bulduğu, Zeydiyye'nin bir kolu olan Süleymaniyye'yi tenkit eder.

Zeydîlik ve Kolları

Zeydîlik, bütün şubeleriyle birlikte, Hasan ve Hüseyin'in imâmetinden sonra, daha önce gördüğümüz üzre, 122/740 yılında halife Hişam b. Abdilmelik'e karşı başkaldıran ve neticede şehid düşen Zeyd b. Ali'nin imamlığını kabul eder. Tıpkı Sünnîlik ve Mu'tezile gibi, imam tayinini, nazariyesinde, cemaatın (şûrâ) ihtiyârına (seçimine) bırakır; ancak bu seçme hürriyetini iktidarın meşruluğuna bağladığı birtakım şartlarla ziyadesiyle daraltır. Zeydîlik imâmeti, Şeyh el-Müfîd'in de bilhassa vurguladığı gibi, davet ve cihad yolu ile, yani isyana çağırmak ve bu isyanı zafere ulaştırmak için silaha sarılmak suretiyle imâmet davasında bulunan Fâtıma evladına tahsis eder.

Şehristânî de bu konuda şunları yazar: "*Dinî konularda yetişmiş ve her türlü dünyevî arzulardan uzak ve cesur olmak şartıyla, elinde kılıç, zalim devlete karşı ayaklanan tüm Hasan ve Hüseyin evladı, imam olarak tanınma hakkını iddia edebilir*".[38]

İmâmeti, yalnızca istenilen ahlakî şartları taşıma iktidarında olmayan Hasan ve Hüseyin evladından değil, aynı zamanda Hz. Ali'nin Fâtıma dışındaki bir hanımından doğan, yani sıradan bir Kureyşli olan Ali evladından da istisna eden bu militan meşruiyetçilik bünyesinde çok sayıda temayül ortaya çıktı.

Zeydîliği çok iyi tanıyan Eş'arî, bu mezhep bünyesinde ortaya çıkan temayülleri üç temel bölümde toplar. Bunlar Betriyye, Süleymaniyye ve Cârûdiyye fırkalarıdır. Zeydîliğin bu üç fırkanın dışında birçok başka kolları olduğunu hatırlattıktan sonra, bu fırkaları sırasıyla inceleyelim.[39]

Betriyye:

Sünnîliğe göre bu üç fırkanın en mutedili olan Betriye, Hz. Ebû Bekir'le Hz. Ömer'in halifeliklerinin geçerliliğini kabul eder. Onlar bunu, Ali'nin cemaatın ihtiyârında birleşmesine veya Ali tarafından bu iki halifeyi tayin etmekle vazifelendirilen bir devlet encümenine isnat ederler.[40] Bununla birlikte, bazan daha da ileri giden ve Sünnîliğin ilk iki halifeye atfettiği vasıf ve hükümleri kabul eden Betriyye, Osman hakkında farklı görüş ileri sürerler. Bazıları ona karşı tavır takınmaktan kaçınmayı yeğlerken bazıları da, tersine, mesuliyetini taşıdığı büyük bid'atlar sebebiyle ondan uzaklaşmak gerektiğini iddia eder.

Şehristânî'nin şu görüşü, Betriye'nin, bütün öteki müslüman fırkalar gibi kapalı bir daire içerisinde gelişmediğini düşünmemizi sağlamaktadır. "*Bu Betriyye, usûl sahasında, ehl-i beytin tabii olarak yaptıklarından daha çok Mu'tezile'yi takip eder ve gelişir. Onlar, furû' sahasında da, Ebû Hanîfe'nin akidesine uyarlar; sadece bazı meselelerde Şâfiî ve Mâlikîlerin görüşlerine tâbi olurlar*".[41]

Süleymaniyye

Süleymaniyye, Ebû Bekir'le Ömer'in hilâfetlerinin meşru olduğunu kabul ederler; ancak bunları seçmelerinden dolayı sahabileri tenkit ile şöyle derler: "*Ali, Hz. Peygamber'den sonra, insanların en faziletlisi (efdal) ve imâme-*

te en layık olanıdır. Müslüman cemaat onu imam seçmemekle hata ve günah işlemiştir". Ancak bu, tekfiri veya imandan çıkacak bir günahı intaç ettirmez. Bununla birlikte, ortaya attığı bid'atları sebebiyle tenkit ve kafir olarak ilan ettikleri Hz. Osman'a şiddetle saldırırlar.[42]

Öte yandan Süleymaniyye, Zeydîliğin isyankar temayüllerine önemli bir yumuşama getirmiştir. Şöyle ki: *"Doğru olan, imâmeti yaşadığı devrin efdali olan insana tevdi eylemektir. Ancak, hasletleri itibariyle daha az faziletli olmakla birlikte, imam tayin edilmiş bulunan kimsenin (mefdulün) imâmeti de meşrudur".* Sünnîliğin de kendine mal etme temayülü gösterdiği, bu 'mefdulün imâmetini tanıma' meselesi; takiyyeye gerek duymaksızın, şeriata tâbi olmayı ve hakkaniyetle idare etmeyi gaye edinen gayr-ı Fâtımî bir idare ile ahenk içerisinde olmayı sağlıyordu.

Süleymaniyye, şii İmâmiyye'ye şiddetle saldırarak onu; sadece takiyyeyi, bir taktik gizliliği veya meşru yalan anlayışı ile keyfî olarak kullandığı için tenkit etmenin ötesinde, çok zor durumlarda, ikiyüzlülüklerinin sürüklediği aşırı hassas hallerden kurtulmak için *bedâ* teorisine, yani 'ilahi kararların tutarsızlığı' görüşüne başvurmuş olmakla suçlar.

Cârûdiyye

Cârûdiyye akidesi, Süleymaniyye'nin aksine, birtakım görüşleriyle İmâmiyye'ye oldukça yakın görünür. Bu mezhebin muhtemel kurucusu olan Ziyad b. Münzir pek tanınmamaktadır.[43] İmâmetin Ali'ye intikali, İmâmiyye'de olduğu gibi, bunlara göre de nassla sabittir. Ancak onun bu tayini isim yolu ile değil, vasıf yolu iledir. İmâmet konusunda Hz. Ali'yi tasdik etmeyi reddedenler küfre düşmüşlerdir ve dolayısıyla kafirler gibi muamele görmelidirler.

İster Hz. Hasan, Hz. Ali tarafından bir nassla imam tayin edilmiş olsun, isterse de Hasan bir nassla Hüseyin'i imam tayin etmiş olsun ya da bizzat Hz. Peygamber her üçünü -imâmete geliş sırasıyla- doğrudan tayin etmiş olsun Hz. Hasan'la Hz. Hüseyin, Hz. Ali'den sonra, meşru yolla tayin edilmiş iki imamdır. Seçimle tayin şekline dönüşen imâmet, Hz. Hüseyin'in ölümünden itibaren, bu ihtiyârın, ilmi, derin anlayışı ve militan davetçiliği (apostolat) ile temayüz etmiş bir Fâtıma evladı üzerinde olması gerektiği tarzında anlaşıldığından mü'minlerin serbest re'yine bırakılmıştır.

Mehdi'nin kimliği meselesi fevkalade önemli ihtilaflara sebep olmasına

rağmen, İmâmiyye'de olduğu gibi, Cârûdiyye fırkasında da uzun bir gaybetten sonra ve kıyametten önce adaleti yeniden tesis etmek üzere yeryüzünde dönecek bir Mehdi'nin mevcudiyetine inanılmaktadır. Bu Mehdi, bazılarına göre, el-Mansur zamanında şehid düşmüş olan, Hasan taraftarı Muhammed b. Abdillah; bir kısmına göre, Mu'tezile hilâfeti zamanında, Talekan'da isyan çemberini yaran Hüseyin yanlısı Muhammed b. el-Kasım, nihayet kimilerine göre de, el-Mütevekkil'in ölümü sonrasından Kûfe'de isyan etmiş olan Hüseyin yanlısı Yahya b. Ömer'dir.

İbn Ukde

İbn Ukde'yi, en seçkin nazariyecilerinden biri olduğu Cârûdiyye fırkasına bağlamak yerinde olur. Kendisi, tarih, hadis, fıkıh ve ahlak gibi zamanın büyük İslâmî ilim dalları ile ilgilendikten sonra, 338/945 senesinde Kûfe'de öldü.[44] Şiîlik tarihinin belli başlı dönemleri, Ali'nin siretteki yeri, Hz. Fâtıma ve Fedek arazisi, Yahya b. Zeyd'in isyanı veya Hz. Osman'ın hilâfet vazifesini devraldığında içinde bulunduğu şartlar ve namazla ilgili şii ibadetin birtakım temel özellikleri üzerine yazılmış çok sayıda monoğrafinin sahibidir. Yine Ebû Hanîfe hakkında bir kitabı, bir *Müsned*'i ve önemli bir eser mahiyetinde görünen bir ahlak kitabı vardır. Son olarak şunu belirtelim ki, Ukde, *ashâbu'l-hadîs* deyimini, geleneksel Sünnîliğe değil, ancak İmam Ali tarafını tutan ashab ve tâbiîne tahsis eder.

Ebu'l-Ferec el-Isfehânî (öl. 356/967)

Zeydîliğin bir diğer ünlü bilgini Ebu'l-Ferec el-Isfehânî'yi de Cârûdiyye'ye bağlamak uygun olur. Ebu'l-Ferec, 897 senesinde İsfahan'da doğdu; fakat hayatını daha çok, Büveyhoğulları'nın himayesinde -tahsilini yaptığı-Bağdâd'ta geçirdi ve bir süre de Halep'te, Seyfüddevle'nin çevresinde bulundu.[45] 929 yılında, Şii katliamın hüzünlü tarihçesini yaptığı *Kitâbu Makâtili't-Tâlibîyn* adlı eserini yazdı. Şii İmâmiyye ve Zeydiyye'nin şehadeti ile ilgili bu eser, Yahya el-Beshânî (öl. 1033) ve Hamid el-Hamdânî (öl. 1264) adlarındaki iki büyük muahhar Zeydî tarihçi tarafından yeteri kadar kullanılıp yararlanıldıktan sonra, günümüze kadar tanınmış bir eser olarak gelmiştir.

Ebu'l-Ferec el-Isfehânî'nin teoloji ile ilgili iki kitabı daha vardır; birisi Hz. Ali ve ailesini kapsayan âyetler hakkında; diğeri ise Fâtıma'ya isnad edi-

len hadislerle alakalıdır. Bununla birlikte en meşhur eseri *Kitâbu'l-Agânî*'sidir. Isfahânî, bu eserinde, ruhları ve kalpleri silahlardan daha emin bir şekilde kazanmak için nesir ve şiirin kaynaklarından yararlanmayı bilmiştir. *Kitâbu'l-Agânî* şii propagandasının hayranlık duyulan bir vasıtasıdır. İmâmiyye mezhebinden Ebû Cafer et-Tûsî, onun tüm eserlerini okumuş olmakla övünür. Hanbelî bilgin İbnü'l-Cevzî ile Şâfiî âlim İbn Kesîr, *Kitâbu'l-Agânî* yazarının itimat edilmez bir sapık, kitabınının da okunması kesinlikle tavsiye edilmeyen boş bir kitap olduğunu belirtirler.[46]

Zeydîliğin İkinci Derecedeki İhtilafları

Zeydî ulemasını görüş ayrılığına düşüren ihtilaflar derin değildir. Mezhep dahilindeki meseleler üzerinde ihtilaf halinde olmayıp daha çok, başka ihtilaflı meseleler üzerinde fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Bununla birlikte, Şehristânî ile birlikte kabul edelim ki Zeydîlik, çok erkenden, Mu'tezile'den etkilenmişti. Ancak Eş'arî'nin Zeydiyye'nin ihtilaflarına tahsis ettiği birkaç sayfa hakikatın daha kompleks olduğunu ve Sünnî görüşlere yakın fikirlerin revaç bulduğunu düşündürmektedir.[47]

Aynı şekilde Eş'arî, hiçbir zaman, Zeydiyye'nin, İslâm akidesinin bir ana meselesi üzerinde, mesela sıfâtullah meselesinde, Mu'tezile'nin bu sıfatların varlığını inkar eden doktrinini uygulamış olabileceğini söylemez. Aynı şekilde Zeydîlik'te, irade meselesinde iki anlayışın karşılaştığını görüyoruz. Bir yanda 'Allah'ı insanın bütün fiillerinin hâlikı olarak kabul eden' anlayış, diğer yanda ise 'beşerî fiillerin yaratılışını insana atfeden' düşünce mevcuttu. Bununla beraber, görüş ayrılıklarının yer aldığı başka noktalar da vardır. Örneğin, ictihadın meşruluğunu savunanlar olduğu gibi, kabul etmeyenler de vardır.

Burada, *Kitâbu Fıraku'ş-Şia* yazarı ile beraber "*Zeydiyye, gerek Kur'ân ve sünnet gerekse de ibadet ve ahkâm üzerinde derinlemesine bölünmüştür.*" neticesine varabiliriz. Henüz yeteri kadar bilinmeyen bu dâhilî bölünmeler, diğerlerinde olduğu gibi, sadece bu bölünmelere yolaçanların şahsiyetinden değil, zuhur ettikleri zaman ve zeminin şartlarından da kaynaklanmıştır.

IV. İSMÂİLÎLİK: KARMATÎLER VE FÂTIMÎLER

Karmatîlerle Fâtımîler'inDoğuşu

Birbirine karşı olan Karmatîlerle Fâtımîler, zenciler isyanının son yıllarında, Mu'temid zamanında, bugüne dek yeterince incelenmemiş şartlarda, siyaset sahnesinin ön safında görülmeye başlamıştır.[48] Karmatîler, Muhammed b. İsmail'i beklenen Mehdî kabul ederken, İsmâilîler beklenen Mehdi'nin Muhammed b. İsmail'in bir evladı olduğunu söyler. Sünnî mezhepler tarihçiliğine göre, bu iki fırka bir tek hareketin, yani gerek Bâtınî nazariyesi gerekse de ihtilalci terörizmi ile gayesi hilâfet ve Sünnîliği yıkmak olan Bâtınîliğin Karmatîler ve Fâtımîler şeklinde iki farklı isim altındaki tezahürleridir.[49]

Ali b. Fadl ve İbnü'l-Hevşeb Yemen'de hareketlerini başlattıklarında, Hamdan Karmat'la kaynı Abdan da Irak'ta kampanya yürütüyor ve köylülerle Kûfe bölgesi bedevilerini davalarına kazanıyorlardı. Davetçi Ebû Abdillah eş-şiî, muhtemelen aynı devirde, Afrika'ya varıyor ve ilk taraftarlarını Küçük Kabil'in Berber kabileleri arasından meydana getiriyordu; buna karşılık Rey merkezi; hukumeti Güney-Batı İran'da teşkilatlanıyordu.[50] Hamdan Karmat'ın öğrencisi olan Ebû Sa'id el-Cennâbî de Bahreyn devletini kuruyordu. Kuzey Afrika davetçisi Ebû Abdillah, 901 senesinde, Küçük Kabil'de Fâtımî Mehdisi adına çağrıda bulundu. Ancak bu Mehdi'nin ismi dahi meşkuktur. Sünnî mezhepler tarihçiliğinde Ubeydullah, İsmailiyye geleneğinde ise Abdullah olarak geçmektedir. Nihayet, 902 yılında, Suriye çölünde, Fâtımîler'in vatanı Selimiyye'de, şahsiyeti sırla kaplı olan ve ihtilaflı bir tarihte ölen Zikreveyh'in başkanlığında, yeni bir isyan patlak verdi.

Zikreveyh'in Suriye İsyanının Bastırılması

Zikreveyh isyanının hilâfeti şiddetle tehdit etmesi, halife el-Muktefî'yi ciddi askerî tedbirler almaya sevkediyordu. 290/903 senesinde, Ebu'l-Aghar kumandasında, gönderilen bir ordu, Halep yolu üzerinde bulunan Vâdi Butman'da yenilerek bu şehre sığındı.[52]

Halife el-Muktefî, Irak'a kapalı olmasına rağmen, coğrafî konumu itibariyle, Suriye çölünün tamamını kontrolü altında tutmasını sağlayan Rakka'ya yerleşiyor; bir taraftan Mısır'dan askerî kuvvet gelirken, diğer yandan, Ebu'l-Aghara takviye birlikler gönderiyordu.

Şam'ı kuşatan asiler, şehri vergiye bağladıktan sonra kuşatmayı kaldırdılar; Humus'u yağmalayarak Hama ve Ma'arratu'n-Nu'man üzerine yürü-

düler; Baalbek halkını kısmen kılıçtan geçirdiler. Yine Selimiyye şehrini de yağma edip halkının bir kısmını katlettiler. 201/904 yılında, Humus civarında halifenin kuvvetleriyle karşılaşan asiler, neticede, kanlı bir mağlubiyete uğradılar; başkanları yakalanarak Bağdâd'a götürüldü ve ateşe atılarak yakıldılar.[53]

el-Muktefî, Tolunoğulları saltanatına son verirken bu başarıdan yararlandı ve büyük güçlüklerle de olsa Mısır üzerindeki nüfûzunu güçlendirdi.

Bununla birlikte, karışıklıklar devam ediyordu. Tiberia bölgesi ile Havran yerle bir edilmişti; Şam yeniden tehdit edilir olmuş ve Irak hac kervanı saldırıya uğrayarak yağmalanmıştı. 908 yılında yapılan yeni bir askerî hareket, bu isyanı bastırmaya yetmişti.[54] Tutuklanan asi reisler Bağdâd'a gönderildiler. Kesilen başlarının Horasan içlerinde dolaştırılması, halifenin duruma hakim olduğunu ifade ediyordu. Bunun tabii neticesi olarak, Muktefî birkaç yıl sükunet içinde hüküm sürdü.

Bahreyn Karmatîlerinin Hilâfete Saldırısı

Ebû Sa'id el-Cennâbî, idarenin dört büyük adamı ile birlikte 301/914 yılında öldürülmüştü. Büyük oğlu Sa'id de en küçük oğlu Ebû Tahir tarafından hile ile bertaraf edilmişti.[55] Bahreyn Karmatîleri, iki uzlaşma teşebbüsünden sonra Bağdâd'ı ciddi bir şekilde tehdit edememekle beraber, hilâfete karşı, Abbasî otoritelerinin Irak'ın ve hac yolunun emniyetini sağlamaktan aciz olduklarını ifade eden bir dizi saldırı ve baskın hareketinde bulundular.

Bahreyn Karmatîleri, ilk defa 306/918'de, Basra'ya girdiler ve burada büyük bir katliam yaptılar. 312/924 yılında şehri yeniden yağma ettiler; büyük camii ateşe vererek kadın ve çocukları esir aldılar.[56] Aynı şekilde, 924 yılı Nisan'ında, Irak hac kervanının bir kısmını kılıçtan geçirdiler ve kendilerine karşı çıkan halife el-Muktedir'den Basra ve Ahvaz'ı boşaltmasını istediler.[57]

Kûfe bölgesinde halife kuvvetlerini geri püskürten Karmatîler 315/927 yılında, Bağdâd'ı tehdit etmeye başladılar. Hatta daha da ileri giderek Rakba'ya taarruz ederek şehri kuşattılar. Musul bölgesini ve Cebel-i Sincar'ı yakıp yıktılar. Daha sonra eski yerine çekilen Ebû Tahir el-Cennâbî 316/928 yılında, Afrika Fâtımî Mehdisi lehinde çağrıda bulundu.[58]

Karmatîler, Zilhicce gününde (8 Zilhicce 317 H.), 12 Ocak 930'da Mek-

ke'ye saldırdılarsa da burada tutunamadılar. Haceru'l-Esved'i alarak geri çekildiler.[59] Takip eden senelerde sık sık düzenledikleri baskınlarla hac yolunu tehdit etmeye devam etmelerine rağmen, Karmatîlerin askerî hareketinin açık bir şekilde gerilediği müşahade edilmektedir. Bahreyn Karmatîleri, Ebû Tahir el-Cennâbî'nin 944 yılında ölmesi üzerine, hilâfet için devamlı bir meşguliyet ve tehdit unsuru olmuşlardır.[60]

Afrika Fâtımîleri ve Mısır Seferleri

Fatımîlerin Mehdisi, 903 yılında, Selimiyye'nin yağmalanmasından sonra, Abbasî ve Ağlebî otoritelerinin takibinden kurtularak Kuzey Afrika'ya geldi. Fâtımîler, devam eden senelerde güçlerini artırıp sünnî Ağlebîler devletinin varlığına son verdiler. Son Ağlebî hükümdarı Emir Ziyadâtullah, Kahire'ye sığınmaya çalıştı, sonra Rakba'da halife el-Muktedir'le karşılaştı. Ancak, el-Muktedir'i Kuzey Afrika'nın yeniden ele geçirilmesi hususunda ikna edemedi.[61] Daha sonra Benû Rustem ve Benû Midraz Hâricî devletleri kısa bir süre içerisinde Tâhert ve Sicilmâsa'da yıkılıp gittiler.

Ebû Abdillah eş-Şiî ile kardeşi Ebu'l-Abbas 298/911 tarihinde tutuklanarak öldürüldüler. Mehdi, kısa zamanda Trablusgarp'ın bir kısmı üzerine yayılacak güçlenmiş bir otorite ile buhrandan çıktı.[62] Artık Fâtımîler gözlerini daha çok Doğu'ya çevirdiler; Abbasî hilâfetinin devrilmesi faaliyetlerinin esas gayesi idi.

Bir Fâtımî ordusu, daha 301/914 senesinde, İskenderiye ve Feyyum'u ele geçirmeye muvaffak oldu; ancak ertesi sene, Mu'nis ve İhşidoğulları'nın müttefik kuvvetleri önünde savaşarak geri çekilmek durumunda kaldılar. Mehdi'nin oğlu Muhammed, 306/918 senesinde İskenderiye ve Sa'id'i ele geçirdiyse de, o da geri çekilmek zorunda kaldı. İdrisî emirliği boyun eğdi, son bir Fâtımî askerî kuvveti Kahire halkı arasında panik yarattıysa da güçsüz durumundaki Mu'nis, bir defa daha, hilâfet ordusunun başına geçerek işgalcileri geri püskürttü.[63]

Ebû Yezid'in Hâricî İsyanı

Bununla birlikte, Fâtımîler, birçok dönemler için, Kuzey Afrika'da birtakım güçlüklerle karşılaşmaları sebebiyle, Doğu'dan vazgeçtiler. Endülüs emîri III. Abdurrahman, hilâfet merkezi Bağdâd'ın aşırı zayıflığını farkederek *mü'minlerin emîri* ünvanını aldı.[64] Öte yandan güçlü bir Hâricî isyanı ha-

zırlanıyordu. İsyanın başını Cerid'li bir Zenet olan ve *inatçı adam* lakabıyla tanınan Ebû Yezid çekiyordu. Ebû Yezid, İbâdî inancı üzere tahsil gördükten sonra, önce Tozör'de tefsir dersi vermiş, sonra Mehdi'ye karşı savaşmayı telkin etmiş ve sığındığı Tâhert'te mücadelesini sürdürmüştü.[65]

Bununla birlikte Ebû Yezid, karısı ve çocuklarıyla birlikte merkezî Mağrib'i baştan sona dolaşarak, Kuzey Afrika ahalisini Fâtımîler'i memleketlerinden kovmaya ve yerlerini 'şeyhler şûrâları'yla doldurmaya teşvik ederek, Mehdi'nin ölümünden sonra, Muhammed el-Kâim'in (934-945) hükümranlığı zamanında faaliyetlerini çift yöne yöneltti. Onun bu çağrısı Aures'de önemli bir başarı sağladı. Endülüs halifesi onu cesaretlendirdiğinden ve Kayravan Mâlikîleri, belli bir süre için onlara destek olduklarından, bu çağrı Fâtımîler açısından büyük bir tehlike arzediyordu. Ebû Yezid Afrika'nın süratle fethini tamamladı. Her çeşit aşırılığın düşmanı olan İbâdî mezhepler tarihçiliği dahi onun eşkiyasının vahşiliklerini ve şiddet hareketlerini kötüleyerek nakleder. Ebû Yezid Kayravan'ı zaptetti ve 334/945'de, Mehdiyye'yi kuşattı; ama burayı ancak, kurtulmasına yardım eden Senhâc'nin başkanı Zîrî'nin bir müdahalesiyle ele geçirebildi. Sus şehrine de giremedi. Bu iki yenilgi hızlı bir çöküşün başlangıcının teşkil eder.

Kabile sürtüşmeleri Hâricî asiler ordusunu zayıflatıyor; Fâtımîler'i savunan Kutâme ve Senhâc kabilelerinin ittifakı ise dimdik ayakta duruyordu. Çoğunlukla kurbanları oldukları aşırı hareket ve vahşetlerle işkence gören köylüler ve şehirliler de ayaklanıyorlardı. Başkanlarını, çekingenliği ve uzlaşma teşebbüsleri sebebiyle tenkit eden aşırı Hâricîler isyan hareketini bırakıyorlardı.

Yeni halife Ebu'l-Abbas İsmâil (946/953) ve müttefikleri tarafından sıkıştırılan Ebû Yezid, son bir atılım hamlesinde bulunduysa da muvaffak olamadı. Fetihlerden vazgeçerek, Sudan'a geçmek gayesiyle Batı'ya kaçmak zorunda kaldı. Şiddetli bir mukavemetten sonra, Hodna'nın kuzeyinde, Meedid dağında sıkıştırıldı. Yapılan çarpışmada ağır yaralandı ve esir edildi. Kısa süre sonra, 947 (336 h.) senesi Ağustos ayında öldü. İbn Haldun'un yazdığına göre, "*cesedi parçalandı ve kesilen omuzu bir sepete konularak, bu sahada yetiştirilmiş iki maymuna oyuncak olmak üzere bir kabine atıldı...*" Halife Ebu'l Abbas İsmail, bu zaferden sonra, *el-Mansur* unvanını aldı. Mağrib Hâricîliği bu hadiseden büyük bir darbe alarak çıktı; fakat kesinlikle yok olmadı. Taalim merkezleri kanalıyla Güney Afrika ve Trablusgarp'ta

(Tripolitaine) kuvvetle kök salan Hâricîlik, Benû Hilâl işgaline kadar bu bölgede varlığını devam ettirdi.[66]

İlk İsmâilî Davetçileri

Karmatîler'le Fâtımîler'in siyasi ve askerî faaliyeti, henüz yeteri kadar bilinmeyen ve ilk eserleri kaybolmuş bulunan bir doctrinal ve misyoner faaliyetini de beraberinde getirdi. Hareketin kurucusu farzedilen Hamdan Karmat'tan herhangi birşeye sahip bulunmadığımız gibi kendisi hakkında da fazla bir bilgimiz yoktur.

Merdevic civarında, Rey'de yaşayan Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 322/934'e doğru), Samanoğulları hükümdarı Nar b. Ahmed'in (913-943) hükümdarlığı zamanında, Deylem halkını ve Rey valisi Asfar b. Şürveyh'i İsmâilî davasına kazanmayı başardı. Kendisine birçok önemli eser atfedilir. Bu eserlerin birinde, tabip-feylesof Ebû Bekr er-Râzî'nin hücumlarına karşı nübüvvetin gerçekliğini savunur.[67]

Horasan ve Mâveraünnehir'e davetçi olarak gönderilen Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, 331/942 yılında katledildi. *Kitâbu'l- Mahsul* adlı kitabı en önemli eseri olarak görülen Nesefî'nin İsmâilî daveti tarihindeki yeri farklı biçimlerde değerlendirilir. Bazı yazarlar, müslüman yeni Eflâtunculuku İsmâilîliğe onun uyguladığını ileri sürerler.[68]

Bendâne (veya Bün-Dâne) adı ile tanınan Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (veya es-Siczî) de, Horasan ve Maverâünnehr'e davetçi olarak gönderilmişti. O da muhtemelen aynı tarihte, Buhara'da öldürüldü. Eserlerini en azından kısmen tanıyan Bağdâdî, Sicistânî'ye üç önemli kitap atfeder. Davet esasları ile ilgili *Kitâbu Esâsi'd-Da've*, ilahî verilerin tevilleriyle alakalı *Kitâbu Te'vîli'ş-Şerâ'i* ve İsmâilî Bâtınîliği hakkındaki *Kitâbu Keşfi'l-Esrâr.* [69]

Kadı Nu'mân (öl. 363/974)

Hakkında fazla malumat olmayan Kadı Nu'mân, Kayravanlı bir Mâlikî ailesine mensuptur. el-Mehdî ve ilk iki halefinin hizmetine giren Nu'man, halife el-Mu'izz (öl. 975) tarafından davet teşkilatının başkanı yapıldı ve kendisine baş-kadı ünvanı verildi. Böylece, el-Mu'izz'in hükümdarlığı zamanında, şeref ve vazifelerin doruğuna ulaştı.[70] Büyük kısmıyla muhafaza edilen eseri, gerek üslûbu ve mahiyeti gerekse de farklılığı itibariyle, târihî safhalarını bilmediğimiz uzun bir doktrinal düzenlemeyi açıklamaktadır. Fâtımîler tarihinin başlangıç yıllarını ana hatlarıyla ortaya koyan Kadı

Nu'mân, aynı zamanda nazariyelerinin bâtınî veçhesiyle de meşgul olmuştur. Bununla birlikte kendisine şöhret kazandıran en önemli eseri, Fâtımî İsmâilîliğinin ilk fıkıh mecmuası olan, *Dâa'mu'l-İslâm* adlı kitabıdır. Bu eserinde, ifade edildiği üzere, Mâlikî fıkhına çok şey borçludur.

V. İMÂMİYYE, HAMDÂNİLER VE BÜVEYHİLER

Ebu'l-Hasan el-Askerî'nin Halefliği Meselesi

Ebu'l-Hasan el-Askerî (Ali el-Hâdi veya Ali en-Nakî) 254/868 senesinde Samarra'da öldü.[71] Askerî, Mu'tasım ve Vâsık'ın hilâfetleri zamanında, Medine'de sakin bir hayat sürdü. Mütevekkil'in halife olmasıyla birlikte -daha önce gördüğümüz üzre- durum değişti. Medine'de bir isyan hareketine katılmakla suçlanarak 848 yılına doğru Samarra'ya gelmesi emredildi. Ve burada, ölümüne kadar gözetim altında bulundurulan bir evde yaşadı. Ancak şiddet ve işkenceye maruz kalmadı; muhtemelen halifenin saygısını kazandı. Samarra'da öldü ve kendi evine defnedildi. Şiiliğe karşı olan halife el-Mu'tezz tarafından zehirlenmiş olduğu da iddia edilir. Mes'ûdî'nin *Mürûc*'unda bu haberle ilgili bir rivayet varsa da Ebu'l-Ferec *Makâtil*'de bundan bahsetmez.

İsnâ-Aşeriyye akidesine göre, Ebu'l-Hasan el-Askerî'nin halefi, oğlu Hasan el-Askerî'dir (veya ez-Zekî). Ancak İmâmiyye içerisinde bu konuda ittifak yoktur.[72] Bu hususta Hasan'ın üvey kardeşi Ca'fer'in tarafını tutanlar olduğu gibi, bir başka İmâmiyye grubu da, Ebu'l-Hasan'ın halefi olarak üçüncü oğlu Muhammed'i kabul ediyorlardı. Bunlar onun hakkında İsmâilîlerin İsmail için düşündüklerini düşünüyor ve Muhammed'i beklenen Mehdî olarak görüyorlardı. İslâm mezhepleri tarihçiliği, aşırı Nusayrî mezhebini de Ebu'l-Hasan el-Askerî'ye dayandırır.

Nusayrîlik

Ebû'l-Hasan el-Askerî'nin Rûhu'l-Kuds'ün (Kutsal Ruh) bir hulûlü olduğunu iddia eden Nusayrî mezhebinin kurucusu Muhammed b. Nusayr el-Âmirî (öl. 884'e doğru) kendisini önce onun bâb ve nebisi olarak sunmuş daha sonra da halefi olduğunu iddia etmiş ve nihayet bizzat kendisini yeni bir ilahi hulûl olarak göstermiştir. Onunla başlayan ve tarihçesi henüz bilinmeyen Nusayrî mezhebi, daha sonra Şeyh Yebruk adıyla tanınan Hüseyin b. Hamdan el-Hâsibî ile gelişti. Şeyh Yebruk, Hamdâniler tarafından

korunduğu Halep'te, pek bilinmeyen bir tarihte -957 veya 967'ye doğru- öldü. Nusayrîlik, Sünnîlik ve İmâmilik mezhepler tarihçiliği tarafından aşırı (gulât) fırkalar kategorisinde gösterilir. Hulûl ve 'kutsal ruh'un imamlara geçmesi gibi inançlarının yanısıra, İslâm'ın ibadet esaslarını inkar etmeye kadar varan mübâyenâtlarıyla (anti-nominisme) da tanınırlar.[73]

Hasan el-Askerî'nin Halefliği

Hasan el-Askerî, şii rivayete inanılırsa, Samarra'da, göz altında tutulan ve küçük bir tepe üzerinde bulunan bir evde yeni işkence biçimleri altında yaşamaya devam etti ve çok genç bir yaşta, 260/874 tarihinde öldü. Halife Mu'temid'i onu zehirletmiş olmakla itham eden rivayetler de yok değildir.[74] İmâmiyye, onun halefinin kim olacağı hususunda bir defa daha bölündü. Hasan el-Askerî'nin halefliğini savunan mezhep İsnâ-Aşeriyye fırkasıdır. İmâmiyye, zâhir (görünen) imamlarının halkasını onbirinci imam Hasan el-Askerî ile sona erdirir; oğlu Muhammed'i de beklenen Mehdî olarak kabul eder. Muhammed babasının öldüğü sene, münakaşa edilen bir yaşta kaybolmuştur. 6, 7 veya 8 yaşında kaybolduğu söylenir. Gaybet halinde yaşamaya devam eden Muhammed, bir gün zuhûr edecektir.[75] Hz. Peygamber'e isnad edilen bir (şii) hadis şöyle der: "*Âhır zamanda, ismi ismim, künyesi de künyem gibi olan bir kişi ortaya çıkacaktır. Bu adam, o zamana kadar zulümle dolmuş olan yeryüzünü adaletle dolduracaktır*".

Kitâbu Fırakı'ş-Şia, İsnâ Aşeriyye mezhebi dışında, o zamana kadar teşekkül eden şiî fırkaların sayısını 12 ile sınırlar. İşte bu sebeple, Hasan el-Askerî'nin Mehdiliğini savunan Mehdiyye'nin taraftarları oldu. Öte yandan Eş'arî, ismen zikretmemekle birlikte, Hasan el-Askerî'nin bir başka oğlunu önüçüncü imam olarak kabul eden bir başka fırkanın daha bulunduğunu belirtir. Künyesi başka şekilde açıklanmayan bu 13. imam, taraftarlarınca beklenen Mehdî olarak mütalaa edildi.[76]

İmâmiyye Literatürü

İmâmiyye literatürü yeteri kadar tanınmamaktadır; ancak, şii tarihini genel hatlarıyla ele alan biyo-bibliyoğrafik repertuvarların verdiği bilgilere göre, ateşli münakaşaların yapıldığı bir çevrede gelişen İmâmiyye'nin hiç şüphesiz zengin ve güçlü bir literatürü vardır.

el-Fadl b. Şâdan (öl. 280/874), İmâmiyye'nin öteki müslüman fırkalar karşısındaki tutumlarını belirlemek gayesiyle bir dizi telif yapmıştı. Fadl, bu

kitaplarında karşısına sadece Sünnîliği -özellikle de Şâfiî'yi- almamış, aynı zamanda dualistler, feylesoflar, aşırı şiiler, Karmatîler ve Bâtınîlere de hücum etmiştir.[77]

İbrahim b. Muhammed es-Sakafî'nin (öl. 283/896) târihî monoğrafileri, başlıkları itibariyle, Ebû Mihnef veya Hişam el-Kelbî'nin tarihî monoğrafilerini hatırlatır.[78]

Ya'kûbî (284/897), Abbasilerle Tâhirîlerin hizmetinde yetişti. Hayatının son devrini Mısır'da, Tolunoğulları idaresi altında geçirdi. Mutedil Şiîlik görüşü açısından yazılmış bir hilâfet tarihi bıraktı.[79]

Sünnî hadis tahsili görmüş olan hadisçi Sa'd b. Abdillah el-Kummî (öl. 300/912) İmâmiyye fırkalarının tarihini çizdi.[80] İmâmiyye'ye geçmeden önce sünnî olan Ebû Yahya el-Cürcânî (öl. 912'den sonra) ise, bilhassa muasırı iki büyük Hanbelî bilgin Barbahârî ile Hirekî'ye hücum ederek, eski dostlarına karşı savaşa girdi.[81]

Nevbahtîler

Ceddi, Ebû Câfer el-Mansur'un hizmetinde çalışan bir astoronom olan Benû Nevbaht ailesi mensupları arasında tanınmış iki mütekellim de bulunmaktadır. Bunlardanbirincisi, imâmet konusunda birçok kitap yazmış olan Ebû Sehl en-Nevbahtî'dir. Ebû Sehl, telifatında, sadece İmâmiyye'ye muhalif olan Şii fırkalara hücum etmez, aynı zamanda Mu'tezilî bilgini Ebû Ali el-Cübbâî, feylesof İbnü'r-Râvendî ve *Risâle*'sine reddiye yazdığı Şâfiî'ye de saldırır. İkincisi, Yunan felsefesi mütercimleri ile beraber olmayı seven, Ebû Sehl'in yeğeni Ebû Muhammed en-Nevbahtî'dir. Ebû Muhammed, muhtevalı ve farklı vasıfta bir mezhepler tarihi kitabı bırakmıştır. Aşırı Şiiler (gulât) ve feylesoflar aleyhinde yazılmış bir reddiye ile, bir umumî dinler tarihi ve şii fırkaların târihî tablosu mahiyetinde olan *Kitâbu Fıraki'ş-Şia* adlı kitap da ona atfedilmektedir. Ancak bazı yazarlar bu sonuncu eserin ona atfedilmesine karşı çıkarlar.[82]

Kuleynî

Nihayet Şiîlik, Kuleynî ile birlikte, güçlü bir din bilginine ve nazariyeciye kavuşuyordu. Kuleynî, hem Zeydîlik ve İsmâilîliğe hem de Sünnîlik ve Mu'tezile'ye düşmandı. Telifine yirmi yılını verdiği ve biri usûl, diğeri furû' hakkında olmak üzere iki bölümden meydana gelen meşhur eseri *Kitâbu'l-Kâfî İsnâ Aşeriyye*'de, Büveyhoğulları'nın iktidara gelişi öncesinde, doktrin-

lerinin düzenli bir öğretisini sunar.[83] Kuleynî'nin bu büyük eserde, Hz. Peygamber'e isnad edilen hadisleri cesaretle kullanması, açıklama yönünden muasır bir diğer fıkhî eseri hatırlatır. Bu fıkıh mecmuası, esas itibariyle Hz. Peygamber'in hadislerine dayanarak, Sünnîliği, Hanbelîliğin anladığı şekliyle bütün akideleriyle ortaya koyan Ebû Bekir el-Hallâl'ın eseridir.

Hamdânîler Emirliği

Müdekkik Ebû Bekr el-Havârizmî *"Hiçbir mezhep yoktur ki şans bir gün ona da gülmesin ve bir devlet yardımı görmesin."* der. İsnâ-Aşeriyye mezhebinin de ilk büyük destekçileri, biri Arap diğeri İran asıllı olan Hamdânîler'le Büveyhîler'dir.[84] Abbasî halifesi Mu'tezid, 894 senesinde, Mardin bölgesinde, Harun eş-Şârî' idaresindeki bir Hâricî isyanına karşı çıktı. Harun eş-Şârî', büyük Arap kabilesi Tağlibî emîri Hamdan b. Hamdan'ı desteklemekteydi. Kalesi temelden yıkılan Mardin şehri alındı. Hükümdarlığın ceddi Hamdan tutuklanarak Bağdâd'a gönderildi.

Hilâfet kuvvetleri iki sene sonra, Musul bölgesinde Bağdâd'ta çok feci bir durumda bulunan Harun eş-Şârî'yi ele geçirdiler. Harun'a karşı savaşmış olan Hüseyin, halifenin babası Hamdan'ı serbest bırakmasını sağladı. Kendisi de, şahsî arzu ve ihtiraslarının gerçekleşmesi için çalışmaya devam etmekle birlikte, halifenin hizmetine girdi. Kardeşlerinin en kurnazı olan Ebu'l-Heyca Abdullah, uzun müddet Musul valiliği yaptı. Bununla birlikte, iki oğlu Hasan'la Ali, hilâfet merkezi Bağdâd'ın işlerine müdahaleye devam ederek, Hamdânîler devletinin terakkisine en büyük hizmeti yaptılar.

Büveyhoğulları Devleti

Pek bilinmeyen şartlarda İmâmiyye davasını destekleyen ikinci hükümdarlık olan Büveyhîler hükümdarlığı, eski bir çete başı olan Ahmed b. Büveyh ile kardeşleri Hasan ve Ali tarafından kurulmuştur.[85] Ahmed b. Büveyh, 934 yılında, Fars'ta Merdevic'e karşı ayaklandı ve Şiraz'ı ele geçirdi. Bir sene sonra Merdevic öldürüldü. Böylece hilâfetin bir düşmanı ortadan kalkmış oldu. Şii bilgin Ebû Bekr el-Şûlî onun hakkında şunları yazar: *"Merdevic'in Abbasî imparatorluğunu yıkmak ve Bağdâd üzerine yürümek istediği söylenir. Kendisi, Bahreyn hükümdarını destekliyordu ve bütün hareketlerinde onunla hem-fikirdi".* Böylece İmâmiyye, Bağdâd'ın işlerine müdahale etmek için, kısa zamanda adamlarına, doktrinine ve haklı gerekçelere sahip oldu.

VI. HİLÂFET SİYASETİNİN GEÇİRDİĞİ DEĞİŞİKLİKLER

Mütevekkil Geleneği

Halife Mütevekkil'in belirlediği şekilde, Sünnîliği müdafaa siyaseti, şüphesiz taraftar kazanmaya devam etti; ancak hiçbir zaman sistemli olarak uygulanmadı. Halife el-Mu'tezz (866-869) aşırı bir Şii düşmanlığı siyaseti izledi. Halife el-Muktedî de, hilâfet otoritesini yeniden yerleştirmek için, aynı şekilde hareket etti. Ne var ki, ikisi de, hilâfetin çevirdiği mahkeme oyunlarında ve iktisâdî güçlüklerin bulunduğu bir çevrede Şiiliğin gelişmesine mani olamadı.[86] Mu'temid'in (870-892) hilâfeti zamanında, 878'de, vezirlik makamına Ali taraftarlığı ile tanınmış bir insan olan İsmail b. Bülbül getirildi. İbn Bülbül, tanınmış maliye adamları olmakla birlikte Şii-İmâmi ve hatta Nusayrî sempatileri, hilâfet müessesesinin sadık müdafilerini kötü yetiştiren Ebu'l-Abbas, Ahmed, Ebu'-Hattab Cafer ve Ebu'l-Hasan Ali adlarındaki Benû Furat'tan üç kardeşi saraya soktu.[87] Şii-İmâmiyye, dâhilî zayıflıklarının güçsüz düşürdüğü bir hilâfeti işte bu şekilde içeriden yeyip bitirdi.

Ubeydullah b. Vehb'in Sünnî Siyaseti

İslâm mezhebleri tarihçiliği, siyaseti birçok yönleriyle Mütevekkil'inkini hatırlatan Ubeydullah b. Süleyman b. Vehb'i (891-901) Ehl-i Beyt düşmanı bir Nâsıbî olarak tanıtır. Ubeydullah, vezâret makamına geçtiğinde, vaizlerin camilerde ve umuma açık yerlerde va'zetmelerini yasakladı; felsefe ve kelâm kitaplarının satışı menedildi.[88] Oldukça faal olan vaizlerin faaliyetini zorlaştıran bu tedbirler devlet tarafından idare edilen vaaz faaliyetini güçlendirdi ve kelâm ve felsefeyi yasaklamakla, Bağdâd'ta oldukça müessir olan Hanbelîliğe önemli bir memnuniyet verdi.

283/896 yılında gerçekleştirilen hanedanlık idaresi reformu, resmî mezheb olarak tanıdığı Hanbelîliğe bir başka memnuniyet daha verdi. Şöyle ki: Baba tarafından erkek ebeveynler olmaması halinde, vârislerin hisselerinin taksiminden sonra mirastan kalan kısım devlet hazinesine değil, zevi'l-erhâma, yani anne tarafından ebeveynlerine intikal eder oldu.[89]

Öte yandan Ubeydullah, Mu'tezid'in hutbede Muâviye'yi lanetlemesini engellemeye de muvaffak oldu. Onun bu kararı, Şiiliğin ihtiraslarını oldukça şiddetlendirdi ve hilâfeti Hanbelîlerden kopararak, şiddet taraftarı olan

enerjik müdafilerden arındırdı.[90]

Muktefî tarafından iktidara getirilen ve aynı şekilde bir Nâsıbî olmakla itham edilen Kâsım b. Ubeydillah (902/904), Benu'l-Furat'ın giderek artan nüfuzunu bertaraf etmeye çalışarak ve diğer muhaliflerinin yanısıra, çeşitli şii simaları da fizikî olarak ortadan kaldırtma teşebbüsünde bulunarak daha da ileri gitti.[91]

295/908 Senesi Sünnî Karşı Darbesinin Başarısızlığı

Genç halife Muktedir'i iktidardan düşürmek ve Mütevekkil'in evladından Abdullah b. el-Mu'tezz'i hilafete getirmek gayesiyle, 908 yılında yapılan darbe çok kötü bir başarısızlığa uğradı.[92] O, gerek yaşı gerekse vasıfları itibariyle tayin edilmiş görünüyor; hatta, Bağdâd halkının sünnî hislerine ciddi şekilde sulh ve güvence veriyordu. Ali b. el-Furat'ın vezir olmasıyla birlikte, vezâret makamına güçlü ve kabiliyetli, fakat şii fikirlerini içtenlikle benimsemiş biri getiriliyordu. Bu adam, çok karışık bir şahsiyetti. Nitekim hakkında *"Kötülükleri büyük bir enerjiyle ortadan kaldırdı; ancak her meseleye bizzat atılmaktan çekinmedi. Gerektiğinde hilâfeti asi ve bozguncular karşı müdafaa etmesini de bildi; ancak, hilekar Şii çiftçileri hilâfet makamına sokmakla, bu müesseseyi zayıflattı."* denilmektedir.[93] Ali b. el-Furat, hilâfete karşı komplo hazırlamakla itham edilmekle, 912 senesinde vezirlikten ayrılmak zorunda kaldı.

el-Hâkânî'nin Sünnî Siyaseti

el-Hâkânî'nin (912-923) iktidara gelmesiyle beraber, bir başka tip siyasete dönülüyordu. Hilâfetin çöküşünü onunla başlatan İbnü'l-Esîr, onu; devletin malî düzenini bozmak, Hanbelîlik ve taraftarları, yani avam tabakasıyla işbirliği yapmış olmakla itham eder. 856 yılında yayımlanan veliahtlık reformu onaylandı ve Karmatî temayülleriyle şüpheli görülen el-Hallâc tutuklandı.[94]

Ali b. İsâ'nın Denge Siyaseti

Vezir Ali b. İsa (913/917) uzlaşma taraftarı bir insandı. Yetenekli bir tacir olup, Ebu'l-Furat ekolünde yetişmişti. Hilâfet idaresinin maliyesini geliştirmeyi arzuluyordu. Kendisi, aynı zamanda bir Şâfiî fakihi, kelâm ve tasavvufa mütemayil bir şahıs idi. Sapıklar ve bölücülere karşı savaşmak yerine,

sulh ve sükunu sağlama yollarını aradı.[95] el-Hallâc'ı hapiste tutmakla birlikte bir yandan da el altından korudu. Nefret etmesine rağmen Hanbelîliği de idare etti. Emevîlere ve Hanbelîliğe hasım, mutedil bir kelâm taraftarı ve hilâfetle uzlaşmaya hazır bir Şiiliğe karşı müsamahalı biri olan tarihçi Taberî, onun fakih, edip ve şairlerden müteşekkil halkasında yer alıyordu. Ancak, Bahreyn Karmatîleriyle bir uzlaşma zemini bulamaması, düşmesini intâc ettirdi.

Ali b. el-Furat'ın yeniden vezir olması (917-918) hiçbir şeyi düzeltmedi ve onun bu kısa vezirliği de çok kötü bir şekilde sonuçlandı: Taberistanlı bir Ali yanlısını hilâfete getirmeye çalışarak, Abbasî hanedanlığına karşı bir defa daha darbe teşebbüsüne bulunmakla suçlandı.[96]

el-Hamîd b. el-Abbas'ın Militan Sünnîliği

Ali b. el-Furat'ın yerine vezir olan el-Hamîd b. el-Abbas (918-923) aşırı derecede partizan çıktı. Uzun senelerden beri saraya kapatılmış olan Hallâc, uzun bir duruşmadan sonra, Mâlikî kadı Ebû Ömer'in fetvasıyla ölüme mahkum ve 922 yılında Bağdâd'ta idam edildi. Öte yandan Hanbelîler aşırı şiddet hareketinde bulunuyorlardı.[97] 923 senesi Nisan ayında, Şiiliğe ve kelâma mütemayil olmakla suçlanan Taberî'ye hücum ettiler. Kısa bir süre sonra ölen Taberî, geceleyin kendi evine defnedilmek zorunda kaldı.[98]

İbnü'l-Furat'ın üçüncü ve sonuncu vezirliği çok kısa oldu (923-924) ve çok acıklı bitti. 924 yılında Basra'nın Karmatîler tarafından işgal edilip yağmalanması, Irak'ta, halkın çok öfkelenmesine sebep olmuş ve halife Muktedir'i, daha çok isteyerek iktidara getirdiği bir insanı öldürtmek mecburiyetinde bırakmıştı. Ferdâsı sene, Ebû Bekr ve Ömer'in lanetlendiği Berese Şii camii, halifenin emri ile yıkıldı.[99]

321/933 Senesi Şii Darbesi

Bu arada hilâfete karşı yeni Şii darbe teşebbüslerinde bulunuldu. Bunların en tehlikelisi, el-Kâhir'in (932/934) iktidara gelmesinden kısa bir süre sonra, hilâfete ekseriya önemli destek sağlamakla beraber sadakatında hatasız olmayan Hadim Mu'nis'in Hacı Ali b. Yelbak'la başlattığı hadise ile ortaya çıktı. Bunlar, Hanbelîliğin itibarını düşürmek için hutbede Muâviye'yi lanetletmeyi kararlaştırdılar. Ancak, Bağdâd Hanbelîlerinin şiddetli gösterisine hilâfetin manevracı kurnazlığının katılmasıyla bu komplo bozuldu. Kaynakların bildirdiğine göre *"Mu'nis, Ali ve oğlu Yelbak, halifenin gözleri önün-*

de, oğlak boğazlanır gibi boğazlandılar". [100] Tanınmış birçok şii şahsiyet yakalanarak tutuklandı. Halife, fukahayı -hiç değilse görünüş itibariyle- hoşnut etmek için, lükse ve fitneye karşı çıktı. Çeşitli tedbirler aldı. Ancak bunları bildiren tarihçiler onun samimiyetinde tereddüt etmektedirler.

İbn Muhle'nin Yetersiz Uzlaşma Tedbirleri

İbn Muhle, vezirliğinin son iki senesinde, er-Râdî'nin (934/936) hilâfeti zamanında, fazla güçlü olmamakla birlikte, sapıklıkları ortadan kaldırmak için gayret gösterdi.[101] Eski bir İmâmi olup aşırı Şiiliğe dönen ve uzun zaman Benu'l-Furat'ın çevresinde bulunma desteğinden faydalanan Selmehânî yakalananarak tilmizlerinden İbn Avn'la birlikte öldürüldü. İbn Avn da saray hizmetlerinde bulunmuştu.[102]

İbn Şennebûd'a karşı yakalama ve bertaraf etme teşebbüslerine ancak Hanbelî mezhebine mensup halkın şiddetli nümayişleri sonunda başlanılmıştır. Kurrâdan olan İbn Şennebûd, öğretisine, Hz. Osman nüshasına kabul edilmeyen farklı ayetleri almış olmakla suçlandı. Suçlama davasını Ebû Bekir b. Mücâhid'in yürüttüğü bir fukaha heyeti önünde sorguya çekilen ve dinlenen İbn Şennebûd, kırbaç ve sürgün cezasına çarptırıldı.[103]

Hanbelîliğin Yasaklanması

325/935 senesinde, Bağdâd'ta, Hanbelîlerce düzenlenen yeni nümayişler patlak veriyordu. Göstericiler butikleri yağmalıyor, içki satıcılarına saldırıyor, müzik aletlerini parçalıyor, hatta mihnetleri altında bulunan hususî mâlikaneleri yakıp yıkıyor ve yanında bir yakını olmadan sokağa çıkan kadınları emniyete götürüyorlardı. Yakıp yıkmaların devam etmesi üzerine Şiilerin sıkıştırmalarına boyun eğen halife er-Râdî, Hanbelîliği yasakladı[104] Hanbelîler, *"Allah'ı insanlara benzeten"* Müşebbihe'den olmak ve velilerin türbelerini ziyaret etmeyi yasaklamakla suçlandılar; halbuki bu mezhep mensupları, menşei fevkalade karanlık biri olan mezheplerinin kurucusunun mezarını ziyaret ediyorlardı. Hanbelîliğin tenkîli (yasaklanması), İbn Ra'ik'in baş emîr ünvanını almak üzere Bağdâd'a gelişine (8 Kasım 936) kadar, bir seneyi aşan bir süre devam etti; ancak bu yasaklama emirlik idaresi zamanında da sürecek olan bir ayaklanma hareketini hiçbir şekilde sakinleştirmedi.

Emîr Beykam'ın Şiîliğe Tanıdığı İmtiyazlar

Emîr Beykam, Bağdâd'ta yeni ayaklanmaların vukubulmaması için, Şiiliğe çok büyük imtiyazlar verdi. Koruma (emniyet) vergisi karşılığında bir hac ziyaretini yeniden ele almak için Bahreyn Karmatîleri ile yaptığı antlaşma, pek çok kimse tarafından onur kırıcı bir uzlaşma olarak nitelendirildi. Hac yapmak üzere Mekke'ye doğru yola çıkan bir Şâfiî alim, haccın vücûbiyetinin kalkmış olduğunu söyleyerek Bağdâd'a geri döndü.[105] Yeni halk gösterileri vukubuldu; Barbahârî saklanmak zorunda kaldı ve nâiblerinden biri öldürüldü. Öte yandan Berese camii yeniden inşa edildi. Emîr Beykam'ın, 941 senesi Nisan ayında, Kürt çeteleri tarafından öldürülmesi, halkın gürültülü patırtılı sevinç gösterileriyle selamlandı. Hanbelîler Berese (Beratha) camiini yıkmaya kalktılar ve sarraflar çarşısına saldırdılar. Halife el-Râdî birçok saldırganı tutuklatmak ve şii camiini sıkı emniyet altına almak zorunda kaldı. Barbahârî'nin ölümü, Büveyhoğulları'nın Bağdâd'a yerleşmesinden sonra bütün şiddetiyle yeniden başlayacak olan bu gösterileri bir süre için durdurdu.[106]

Nâsıru'd-Devle'nin Emirliği

Herşeye rağmen Şiîlik yeni gelişmeler kaydediyodu. 330/942'de, İbn Ra'ik'ın öldürülmesinden sonra, Musul'un Hamdânî emîri Hasan (öl. 969) Bağdâd'ta duruma hakim oluyor ve halife Muttakî'den, Nâsıru'd-Devle ünvanının yanısıra baş emîr ünvanını da alıyordu. Kardeşi Ali de Seyfüddevle lakabını alıyordu.[107] Nâsıru'd-Devle'nin emirliği şüphesiz başarısızlıkla neticelendi; ancak bir şii emîri, tarihte ilk defa, sünnî hilâfeti, bizzat Bağdâd'-ta, onüç ay süreyle idaresi (velâyeti) atında tutmayı başarmış ve Şiiliğin halk nümayişlerini geliştirmeye muvaffak olmuştu. Seyfüddevle, 944 senesinde Haleb'i ele geçirerek burada bir şii emirliği kurdu. Ne var ki, İhşitoğulları'nın düşmanlığı karşısında, Şam ve Güney Suriye'ye sağlam bir şekilde yerleşmeye muvaffak olamadı.

Büveyhoğulları'nın Bağdâd'a Girişi

Ahmed b. Büveyh, aynı yıl (944) Basra, Vâsıt ve Ahvaz'ı ele geçirdi. Emîr Tüzün'ün ölümünden sonra, İbn Şirzâd'ın emirliği zamanında (334/945) şehrin Karmatîler tarafından işgal edilmesine mani olmak bahanesiyle, Bağdâd'a girdi. Halife Mustekfî, Ahmed b. Büveyh'e Mu'izzüddevle, kardeşleri Ali ile Hasan'a da, sırasıyla İmâduddevle ve Ruknüddevle ünvanlarını

tevdi ediyordu. Mu'izzüddevle, iktidarını bu şekilde meşrulaştırdıktan sonra, Müstekfî'nin gözlerini kör ettirerek hilâfete Muktedir'in oğlu Mu'tî'yi getiriyordu. Mu'izzüddevle, Mu'tî'den mutlak bir uysallık ümit ediyordu. Bununla birlikte Sünnî hilâfet yıkılmamıştı.[108]

VII. FELSEFE VE TASAVVUF

Büveyhîler'in iktidara geldiği sıralarda, temel esasları içerisinde sadece Sünnîlik'le Şiîlik teessüs etmemiş; Yunan kaynaklı felsefe ve tasavvuf da teşekkül etmişti. Felsefî düşüncenin İslâm'da en eski temsilcilerinden biri olan ve oldukça münakaşalı bir tarihte (861 veya 885) ölen Ebû İsâ el-Verrâk eski bir Mu'tezilî'dir. Kendisi, Mu'tezile mezhebinden ayrıldıktan sonra, şii veya Maniheist temayülleri olmakla itham edilmiştir. Netice itibariyle o, müstakil bir düşünür veya bir dinsiz, mutlak bir zındık görünümünde olup şeriat ve devlet düşmanı biri olarak mütalaa edildi.[109]

İbnü'r-Râvendî

Mu'tezilîlik'ten dönen bir başka şahıs da İbnü'r-Râvendî'dir. Ölüm tarihi oldukça meşkuktur. Bazı kaynaklar 200/864 yılına doğru öldüğünü söylerse de, gerçeğe daha yakın olanı, 250/903 senesine doru öldüğüdür. Mu'tezile'den döndükten sonra Şiiliğe geçen İbnü'r-Râvendî bu mezhebin savunucusu oldu ve muhtemelen Vâsık'ın tesiri altında kalarak zındıklığa kadar vardı. Bu hükmü, *Kitâbu'd-Dâmiğ* ve *Kitâbu'z-Zümürrüd* adlı eserlerinden intikal eden bazı bölümlerden hareketle veriyoruz.[110] Peygamberler sihirbaz ve büyücülere denk sayıldı. Mucizeleri reddedildi, Kur'ân-ı Kerîm'in emsalsiz güzelliği inkar edildi ve pozitif dinlerin inanç esasları aklın verileriyle uzlaşmaz olarak takdim edildi. İbnü'r-Râvendî, her ne kadar, kendisine yöneltilen tenkitlerin büyük çoğunluğunu "*Brahmanların ağzıyla yapılmış tenkitler*" şeklinde değerlendirmek gibi bir ihtiyat tedbiri almışsa da ortaya attığı aşırı fikirler neticeyi değiştirmedi. Mu'tezile'den el-Hayyât, Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim; İmâmiyye'den Ebû's-Sehl en-Nevbahtî ve Sünnîlik'ten Eş'arî onun bir sapık olduğunu bildirirler.

Yukarıda zikredilen suçlamaları ele alan İbnü'l-Cevzî, onu, Ebû Hayyân et-Tevhîdî ve Ebû'l-Alâ el-Ma'arrî ile birlikte, İslâm'ın üç azgın zındığından biri sayar.

Ebû Bekr er-Râzî (öl. 313/925 veya 323/935)
Latinlerin Râzes diye adlandırdıkları Ebû Bekr er-Râzî herşeyden önce, kendisini saadetin esaslarını ortaya koyma gayesine adamış bir tabiptir.[111] Bu saadetin yollarını pozitif dinler gösteremez; çünkü bunlar akide ve pratiklerinde çelişki içerisinde olup birbirlerine de muhaliftirler. Gerek sebep oldukları fanatiklik gerekse mensuplarını içerisine kapattıkları ferdiyetçilikleriyle (*particularismes*) bu dinler karışıklık ve mücadelelerin daimi bir kaynağıdır.

Bununla birlikte, bu dinleri kuran nebiler, kendilerini diğer insanlara üstün kimseler olarak gösterebilecek hiçbir geçerli ünvana sahip olmadıkları, ileri sürdükleri mucizeler sahtekarlıktan veya züht masallarından ibaret ve de öğrettikleri kitaplar değersiz kabul edildikten sonra bu dinler hakkında başka ne denebilir, bilmiyorum.

Bu saadet yolunu felsefede, Yunan feylesoflarında ve bilhassa, insanlığa pozitif dinlerin peygamberlerinden daha iyi hizmet etmiş olan Sokrat ve Platon'da aramak lazımdır. Râzî'de görülen platonculuk ve marifetçi (*gnostigues*) telakkilerden müessir ve mülhem bir 'felsefi din'i intac ettiren bir hazcılık anlayışı işte bu şekilde tanımlanmaktadır. Bu nazariyenin gerek Sünnîlik gerekse Şiîlik'te karşılaştığı reddiyelerin şiddet ve canlılığı, bu fevkalade aşırı fikirlerin hakim dinî hislerle hangi noktada karşı karşıya geldiğini göstermektedir.

Fârâbî (öl. 339/950)
Fârâbî, Ebû Bekr er-Râzî'nin tersine, İslâm düşüncesi ile Yunan menşeli felsefeyi uzlaştırmaya çalışmıştır. Kendisi Türkistan'da Fârab'da doğdu. İranlılar onun İranlı olduğunu iddia ederlerse de, kesinlikle Türk'tür. Öğrenimini Bağdâd'ta yaptı. Bağdâd'ta yaşayan hıristiyan tabibi Yuhannâ b. Heylan ile hristiyan Nestûrî (Nestorien) mütercim Ebû Bişr Matta ona Yunan felsefesini tanıttılar. Hayatının son senelerini Halep'te, Seyfüddevle'nin şii çevresinde geçirdi. Şam emîrine, Şam'ı ele geçirme teşebbüsünde refakat ettiği sırada bu şehirde öldü.[112]

Çok sayda eseri olup büyük kısmı kaybolmuştur. Eserleri öncelikle, Aristo külliyatı (corpus) açıklamalarını teşkil eder. Ortaçağ'ın iki büyük feylesofu, Platon (Eflâtun) ve Aristo'nun düşünce sistemlerini uzlaştırmayı arzulamıştır. Özel bir bilimsel incelemede, bu iki düşünür arasındaki ittifa-

kı göstermeye çalışır. İlimlerin sınıflandırılması ve akıl teorisi hakkındaki kitapları İslâm felsefesinin gelişimini ve ilerlemesini derinlemesine ortaya koyar. Zât ve vücut arasında ayırım yapması, hem felsefe hem de kelâm tarihinde ilkdir. Yaptığı bu ayırım sonraki filozoflar tarafından benimsenerek yeniden ele alınmıştır. Aynı şekilde, Neo-platonculuğun temel prensibinden (*Ex uno non fit nisi unum*/Birden ancak bir çıkar) kaynaklanan feyz ve on akıl nazariyesi, İbn Sina tarafından tekrarlanıp açıklanmıştır. Bununla birlikte onun felsefesinin esas ve en orijinal kısmı siyasetidir ve bu da büyük çoğunluğuyla Platon'un *Republique* (Cumhuriyet) ve *Kanunlar* adlı eserlerinden alınarak Mu'tezile ve İmâmiyye akidesi doğrultusunda tevil ve tefsir edilmiştir.

Tasavvufun İlerlemeleri

Tasavvuf, taraftarlarının büyük çoğunluğunu, Mu'tezile mihnesini takip eden asırda, sünnî çevreden elde etmiştir. Târihî yönden sufilerin ilki olan ve mistik tecrübesini (düşüncesini) Hz. Peygamber'in miracı doğrultusunda açıklamak zorunda kalan Ebû Yezid el-Bestâmî (öl. 261/874), hakkında çok münakaşa edilen bir kimsedir.[113] Bununla birlikte, düşüncesinin esasını teşkil eden *fenâ* (fenâ fillah) kavramı Allah'ın birliği ve kudreti ile ilgili sünnî inancın mantıkî bir soncu olarak yorumlanabilir.

Hakim dinî ve mistik düşünceyi tam bir ahenk içerisinde yaşatmayı arzulayan Harrâz (öl. 286/899), *Kitâbu's-Sıdk* adlı eserinde, peygamberlerin, sufilerin yaşadıkları hayat tarzını tatbik etmiş olduklarını göstermeye koyuldu.[114]

İran asıllı Hakîm Tirmizî, muhtemelen aynı devirde Tirmiz ve Nişabur'da yaşadı. Hakîm, tasavvuf tarihinde, herşeyden önce, *velâyet*in, yani *"Allah'ın, kendisine ihlas ve samimiyetle kulluk eden kimselere tahsis ettiği samimiyet ve muhabbet"*in nazariyecisi olarak tanınır.[115] Bütün müslümanların sahip bulunduğu ve kelime-i şahâdetin ikrarıyla birlikte tevcih edilen *umumî velâyet*, "Allah'ın, ilahî hükümlerin ruhuna uygun olarak yükselebilme iktidarında olan seçkin mü'minlere tahsis ettiği" *hususî velâyet*le devam eder. Bu şekilde anlaşılan velâyet, nebevî ilhamlı bir kaynak olup Hz. Muhammed'de, risâlet vazifesinin zâhirî vechesi üzerine yerleşmektedir. Bu nazariye; velinin hususi fazilet ve meziyetlerini vecde getirmeye uzandığı ölçüde, peygamberin veli üzerinde mukayese edilemeyecek derecede bir üs-

tünlüğe sahip olduğu görüşünü yerleştirmeyi arzulayan çevrelerde, şiddetli endişeler uyandırdı. Bununla birlikte, bu kavram, velilerin en yücesi Hz. Muhammed'de yaşayan Sünnî nübüvvet nazariyesini şekillendirmeye ve aynı zamanda müslüman cemaatı, diğer toplumlar karşısında, ilahî davete sadakatları sebebiyle, Hz. Peygamber'in ehlini (Ehl-i Beyt) meydana getiren seçkinlerin güzîde toplumu yapmaya hizmet etmiştir.

Cüneyd (öl. 298/910)

Mütevekkil'in ölümünden Büveyhoğulları'nın iktidara gelişine kadar olan devrede, tasavufun en güçlü şahsiyeti meşhur Cüneyd'dir. Kadı Ebû'l-Hüseyin, *Tabakât*'ında, onu, öncelikle Kur'ân ve sünnetin öğretisine tâbi olmayı esas alan Ahmed b. Hanbel'in talebeleri arasında gösterir. Hatta uzağa gitmeden, aldığı öğrenimin, esas itibariyle sünnî tipi bir öğrenim olduğunu söylemek uygun olacaktır. Kuşkusuz Cüneyd, Muhâsibî ve Seriyyü's-Sakatî gibi alabildiğine tartışılan sufilerden ders almıştır; ancak o, fıkıhta, Ebû Tahur el-Kelbî, kelâm sahasında da İbn Hanbel'e çok yakın olan Ma'rûf el-Kerhî gibi hocalardan da ders almıştır. Cüneyd tarafından tesis edilen güçlü tasavvuf ilahiyatı sistemi artık sonraki spekülasyonların hareket noktasını teşkil edecektir.[116]

Cüneyd, şeriatla hakikatın, yani peygamber tarafından getirilen dinî hükümlerle ebedî manevî hakikatların ahenkli ve zorunlu biçimde birlikte yaşadıklarını kabul eder ve bu tutumuyla, sözkonusu manevî hakikatlara geçişin mümkün olmasıyla birlikte bu şeriatın faydasız olduğuna inanan ve reddedilmesi gerektiği neticesine varan birtakım sufilerin aşırılıklarına karşı çıkar. Cüneyd'in müstakil bir kitap tahsis ettiği tevhid mefhumu, Allah'ın birliğini aklî ve naklî delillerle isbat etmesinin yanında, zâtının mutlak birliğinden de bir bakıma bu konuda şahit getirmektedir. Esasen *tasavvuf*, *"ibadet ve muâmelatla ilgili hükümlerinin temelini, nefsiyle ve başkasıyla doğruluk ve samimiyet gibi faziletlerin teşkil ettiği şeriata uygun bir hayat prensibi"*dir. Sûfînin Allah'ta fâni olması (I'asorption) ontolojik bir birleşmeyi değil, derûnî ve sosyal hayatın, Allah'a ibadette, mutlak bütünlüğünü ifade eder.

Hallâc'ın Cezalandırılması

Zındık, Karmatî şartlatanı veya misyoneri şeklinde itham edilen Hallâc,

mistik birleşme yolunda talebesinden çok daha ileri gitmiş olduğundan, 27 Mart 922'de (309) idam edildi. Onu muhakeme eden Mâlikî kadı Ebû Ömer'in fetvası, Hallâc'ı, manevî haccın meşruluğunu iddia etmiş olmakla suçlamaktaydı.[117] Sözkonusu görüş, Bahreyn Karmatîleri'nin Mekke yolunu bütünüyle ellerinde bulundurdukları bir zamanda, siyasi yönden zamansız ve yersiz olduğu gibi, İslâm dininin temel rükünlerinden biri olan haccı inkara ve *"Allah sevgisi, diğer dinî vecîbelerin yapılmasına lüzum bırakmaz!"* anlayışını benimsetmeye ulaştığı ölçüde de doktrin yönünden fevkalade tehlikelidir. Herhangi bir protesto ile karşılaşmayan bu cezalandırmanın meşruluğu daha sonra çoğunlukla reddedilmiş ve Hallâc, Kur'ân ve sünnete son derece bağlı ekol mensupları arasında dahi pek çok taraftar edinmiştir. Herşeye rağmen, alınan bu karar tasavvufa fazla tesir etmedi; ancak başka çevrelerde ortaya çıkmış olan bazı görüşleri etkiledi.

Sâlimiyye

Öte yandan, sünnî Mâlikîlerin yaşadığı bir çevrede tasavvufi temayülleri olan mütekellimlerin kurduğu Sâlimiyye adında yeni bir ekol teessüs etmeye başladı. Sâlimiyye ekolünün kurucusu Sehl et-Tüsterî'dir (öl. 283/896). Sehl, Hallâc ve Barbahârî'nin hocasıdır; mezhebi, en seçkin öğrencisi olan Muhammed b. Sâlim (öl. 229/909) ile oğlu Ahmed b. Sâlim'in (öl. 297/909) adını almıştır. Ahmed b. Salim, İbn Şennebûd'u cezalandırtan Ebû Bekr b. Mücahid'in arkadaşı idi.[118] Sâlimiyye ekolü, kendisini, ancak bir sonraki nesil arasında, Büveyhîler zamanında, Ebû Tâlib el-Mekkî ile ikmâl edecektir. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (öl. 386/996) en önemli eseri, bazı çevrelerce tartışılan *Kûtu'l-Kulûb* (Kalplerin Gıdası) adlı kitabıdır. Bu meşhur kitap daha sonra tasavvufun el kitaplarından biri olmuştur.[119]

DİPNOTLAR

1 Buharî hk. bkz. J. Robson, *İA*, 2. bsk., 1336-1337; *Hanâbile*, I, 271-279; Muslim, *İA*, III, 802 ve *Hanâbile*, I, 337; Ibn Mace, *İA*, II, 424.

2 Ebû Davud es-Sicistânî hk. bkz.: *İA*, I, 85 ve *İA*, 2. bsk., I, 117-118 *Hanâbila*, I, 159-163; *TH*, II, 152; *B*, XI, 54-56 ve 159.

3 Tirmizî (öl. 279) hk. bkz. *İA*, IV, 838-839; *B*, XI, 66; *TH*, II, 187; İbn Batta, dipnot: 33.

4 Nesâî hk. bkz. *B*, XI, 123; *TH*, II, 241-243.

5 Bakî b. Mahled hk. krş. İbn Batta, not: 33.

6 Ebû Hâtım er-Razî hakkında bkz. İbn Batta 26. not.

7 İbn Batta, not: 168; *B*, XI, 69. Osman ed-Dârimî'nin *Kitâbu'r-Red 'ala Bişr el-Merîsî* adlı ese-

ri Kahire'de basıldı (basım tarihi yok) ve *Kitâbu'r-Red 'ala'l-Cehmiyye*'si de Vitestom tarafından 1960'da Leyden'de neşredildi.
8 Ebû Bekir el-Hallâl (öl. 311) hk. bkz. İbn Batta, not: 52 ve 53.
9 Ebû Bekr es-Sicistânî (öl. 316) hk. bk. İbn Batta, not: 54.
10 Ebû Muhammed er-Râzî (öl. 327) hk. bkz. *B*, XI, 191; İbn Batta, not: 55.
11 Barbahârî'nin *Kitâbu's-Sünne*'sinin metni *Hanâbile* isimli eserde mevcuttur (II, 18-45); ayrıca *İA* (2. bsk.) 1070-1072'deki makalemle İbn Batta, not: 58'e bakılabilir.
12 *Fark*, 163-165; *Milel*, I, 97; *Kitâbu'l-İntisâr*, Nyberg'te basıldı ve 1957'de A. Nader tarafından Fransızca'ya çevrilerek Beyrut'ta yayımlandı.
13 el-Ka'bî (öl. 317) hk. bk. *Milel*, I, 97-98; *Fisal*, IV, 154; *B*, XI, 164; *Mu'tezile*, 153.
14 Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303) hk. bkz. *B*, XI 125. Makalat'ta da fikirleri ile ilgili çok sayıda atıf vardır; *Fark*, 167; *İA*, II, 1089.
15 Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321) hk. bkz. *Fark*, 169; *İA*, II, 1089.
16 *B*, XI, 187, 204 ve 206; *Hanâbile*, II, 181; R.J. Mc. Carthy, *The Theology of al-Ash'ari*, Beyrut, 1953; H. Ghuraba, 'al-Ashari's Metod', Islamic Quatery, I, 1954, 140-143; Montgomery Watt, *İA*, 2. bsk., I, 716.
17 *Kitâbu'l-İbâne* 1367/1948'de Haydarabad'da, *Kitâbu'l-Lüma* ise 1955'te Kahire'de basılmıştır.
18 *Kitâbu't-Tevhîd*'i Kahire'de basılmıştır Bu kitap müstakil bir çalışma konusu yapılmaya değer.
19 *Beyân* 1926'da Halep'te basılmıştır. Tahavî hk. bkz. *B*, XI, 174.
20 Maturidî hk. özellikle bkz. J. Schacht, 'New Sources for the History of Muhammadan Theology', *Studia Arabica*, 1953, 23-42; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, I; bu eser Maturidî'ye atfedilen bir şerh ile birlikte 1367/1948'te Haydarababad'da basılmıştır. Ayrıca krş. Maturidî'nin talebelerinden olan Ebûl-Yüsr el-Pezdevî tarafından kaleme alınan ve Hans Peter Linss tarafından 1953'te Kahire'de basılan *Kitâbu Usûli'd-Dîn*.
21 *T*, VII, 425-429; *B*, XI, 5.
22 *T*,VII, 429-433 ; *B*, X, 9.
23 Zenci isyanı hk. bkz. L. Massignon, *İA*, IV, 1281-1282; Faysal es-Semir, *Sevratu'z-Zenc* (Zenci Ayaklanması), Beyrut, 1954.
24 *B*, XI, 29-31, 34-35, 38-59.
25 *B*, XI, 28-31 , 34-35; Seffarîler hk. genel bilgi için ayrıca krş. T.W. Harg, *İA*, IV, 57-58.
26 Tolunoğulları hk. bkz. H.A.R. Gibb, *İA*, IV, 877-880; Zeki Muhammed Hasan, *Les Toulunides*.
27 *B*, XI, 39 (H. 267)
28 *B*, XI, 41.
29 Muvaffak 18 Cemâziye'l-evvel 289'da (23 Kasım 883) Bağdâd'a girdi; bkz. *B*, XI, 44.
30 Bu hilâfet bunalımı ve İbn Tolun'un ölümü konularında bkz. *B*, XI 43 ve 61.
31 *B*, XI, 6 ve 47; Hasan b. Zeyd (öl. 270 H.) hk. bilgi için bkz. *B*, XI, 47.
32 Utruş hk. bkz. *İA*, IV, 1117-1119.
33 *Milel*, I, 264.
34 *İA*, IV, 1118.
35 Taberistan Zeydî emirliğinin tarihi için bkz. *İA*, IV, 608-609; İbn İsfendiyar, *History of Tabaristan* (Browne çevirisi).
36 C. Van Arendonk, *L'Imamat Zaidite du Yemen*, 115-249; A.S Tritton, *Rise of The Imams of Sanaa*, 1926; Abdu'l-Vasi el-Yemenî, *Târîhu'l-Yemen*, Kahire, H. 1346, 21-23.
37 Yahya el-Hâdî'nin (öl. 298) eserlerinin uzunbir tahlili için bkz. *Imamat du Yemen*, 263-278; Ressîler hk. bkz. *İA*, III, 1204-1205.
38 *İrşâd*, 175.
39 *Makalât*, 70-74; *Fıraku'ş-Şia*, 49, Zeydîliğin diğer kolları hakkında Ebû İsâ el-Verrak, Havâ-

rizmî ve İbn Hazm gibi yazarların da değerlendirmeleri bulunmaktadır. bkz. *Mefâtihu'l-Ulûm*, *Fisal* ve krş. *Imamat du Yemen*, 80-81.
40 *Fıraku'ş-Şia* 12; *Makalât*, I, 69; *Fark*, 24; *Milel*, I, 63 ve 262-264.
41 *Milel*, I, 264.
42 Süleymaniyye hk. bkz. *Fark*, 23; *Milel*, I, 259.
43 Cârûdiyye hk. bkz. *Fark*, 23; *Milel*, I, 257.
44 İbn Ukde (öl. 333) hk. bkz. *Kütübü'ş-Şia*, not: 76; *G*, I, 197-198; *S*, I, 315-316.
45 *Kütübü'ş-Şia*, not: 867, *İA*, 2. bsk., 121-122; *GAL*, I, 152; *S*, I, 225.
46 *B*, XI, 263.
47 Zeydîliğin küçük kolları hk. bkz. *Makalât*, 70-74; *Milel*, I, 249-250; *Fıraku'ş-Şia*, 49.
48 Karmatîler hk. bkz. L. Massignon, *İA*, II, 813-818 ve Fâtımîler hk. M. Canard, *İA*, 2. bsk., II,
49 *el-Fark*'taki (s. 267) Bâtıniyye'ye yönelik sert saldırılar buradan gelmektedir.
50 Zehebî ile İbn Kesîr hareketin H. 278'de Kûfe Savad'ında çıktığını belirtmektedirler; bkz. *B*, XI, 61-63.
51 Mu'tezid (öl. 289) ve Muktefî (öl. h. 295) idaresindeki Zikreveyh ayaklanmasının hikayesi için bkz. *B*, XII, 85, 96-97; W Iwanov, *The Rise of the Fatimides*, Londra, 1942.
52 *Les Toulounides*, 142-144.
53 *B*, XI, 97 (H. 291'de).
54 Öyle görünüyor ki, 293'te, genel bir ayaklanma olmuş; Karmatîlerin Suriye'nin güneyi ile Tiberiade bölgesinde çıkardığı karşılıklara Yemen ve Kûfe'deki ayaklanmalar da eklenmiştir. Karmatîler, Busra ve Dar'a bölgesinde birtakım kötülükler yaptıktan sonra Şam'ı kuşatacak kadar ileri gitmişlerdir; bkz. *B*, XI, 101.
55 *B*, XI, 121.
56 306 ve 311 yıllarındaki sertlikler hk. krş. *B*, XI, 130 ve 147; *Vizirat*, 427.
57 *B*, XI, 150-151, İbn Kesîr'in, Asya'da, İsmâilîye davasını 312 tarihinde başlattığı görülmektedir.
58 315-316 yıllarındaki Karmatî taşkınlıkları için krş. *B*, XI, 157-158, 160. Öte yandan, Merdevic, 316'da Cürcan'da Zirîler devletini kurmuştur, bkz. *İA*, III, 1034-1035.
59 *B*, XI, 160; Haceru'l-Esved ancak 339'da tekrar yerine konulacaktır.
60 *Düvel*, I, 150 (H. 332'de).
61 Ağlebîler hakkında krş. *İA*, 255-258.
62 *Düvel*, I, 133 (H. 298'de).
63 H. 301-302 ve 306 yıllarındaki karşılıklar ile Mu'nis'in rolü hk. bkz. *Vizirat*, 403; İbnu'l-Verdî, *Tarih*, I, 255.
64 *Düvel*, I, 143; E. Levi Provençal, İspanya Emevîleri ile ilgili makalelerinde (*İA*, IV1062) bu olayın h. 316'da meydana geldiğini belirtmektedir; ayrıca, bu mesele hakkında yine onun *Espagne Musulmane au X^e^ Siecle*, Paris 1932 (s. 45 vd.) isimli eserine de bakılabilir.
65 R. Le Tourneau, 'La Revolte d'Abu Yazid au X^e^ Siecle', *Cahiers de Tunisie*, I, (1953), 103-125; S.M. Stern, *İA*, 2. bsk., I, 167-168 vd.
66 Tadeusz Lewicki, 'Les Ibadidtes en Tunisie au Moyen Age', *APSL*, Roma, 1958 (6 fasikül).
67 Ebû Hâtim er-Râzî hk. krş. Daha önce geçen 6. not; *Fark*, 267; Guide, 32-33; S.M. Stern, *İA*, 2. bsk., 129. Bu Ebû Hatim er-Râzî'yi, çağdaşı olan Sünnî er-Râzî ile karıştırmamak gerekir.
68 Nesefî hk. bkz. *REI* (1932), 746; Guide, 35-36; *Fark* 267; S.M. Stern'in *Elaboration de l'Islam*'daki (s. 107) değerlendirmeleri.
69 *Fark*, 267; Guide, 33-35; Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'u Farsça olup, H. Corbin tarafından bir takdimle birlikte *Bibliothèque Iranienne*'de neşredilmiş ve Fransızca'ya çevirilmiştir (Paris, 1949).
70 Nu'man hk. bkz. Fyzee, *İA*, III, 1019-1020.
71 *İrşad*, 299-306; *MS*, II, 129-131; B, XI, 15; B. Lewis, *İA*, 2. bsk., 734-735 ('Askerî' maddesi

içinde).

72 Ebu'l-Hasan el-Askerî'nin (öl. 254) imâmete gelişi hk. bkz. *Fıraku'ş-Şia*, 78-79 ve 83-84.

73 L. Massignon, *İA*, III ve *Elaboration de l'Islam*, 106; *Melanges Rene Dussaud*, Paris (1939), 913-922'deki bibliyografyası; Münir Müşabih Musa, *Etude Sociologique des Alouites ou Nousairis* (daktilo edilmiş ve 1958'deParis'te savunulmuş tez); *Fıraku'ş-Şia*, 78; *Makalât*, 15; *Fark*, 239-240; *MS*, I, 240 ve 260; İbn Teymiyye'nin Nusayrîlerle ilgili fetvası Guyard tarafından Fransızca'ya çevirilerek *Journal Asiatiqu*'te (1871) yayınlanmıştır.

74 Hasan el-Askerî (öl. 260/574) hk. krş. *İA*, I, 496; *İrşad*, 306-316; *MS*, II, 131.

75 İmâmete gelişi hk. bkz. *Fıraku'ş-Şia*, 79 vd.; *İsnâ-Aşeriye*'nin doktrini hk. bkz. *Makalât*, 17-18; *Fark*, 47; *Muhtasar*, 60; *Milel*, I, Mehdiyye konusu için bkz. *MS*, II, 131-134.

76 *Fıraku'ş-Şia*, 80-81. Bir başka fırka, Hasan el-Askerî ile oğlu Ca'fer"in imâmetini kabul etmemekte ve Ebu'l-Hasan el-Askerî'den (Ali el-Hâdi, 10. imam) sonra oğlu Muhammed'in imam olduğunu söylemektedir; bu Muhammed, Mehdî kabul edilmektedir. O halde bu fırka, on tanesi görünen ve biri gizli olmak üzere 11 imam kabul etmektedir, bkz. *Fıraku'ş-Şia*, 83-84. Bu onüçüncü imamın ismi ile ilgili hiçbir açıklama bulunmamaktadır; bkz. *Makalât*, 30.

77 Fadl b. Şâzan (öl. 260) hk. bkz. *G*, I, 199; *Fihrist Kütübi'ş-Şia*, not: 559.

78 İbrahim es-Sakafî (öl. 283) hk. bkz. *a.g.e.*, not: 26.

79 Ya'kûbi (öl. 284) hk. G. Brockelmann, *İA*, IV, 1215-1216.

80 Sa'd b. Abdullah el-Kummi (öl. 300) hk. bkz. *G*, I, 199; *Kütübü'ş-Şia*, nr. 321.

81 Ebû Yahya el-Curcani hk. *a.g.e.*, nr. 53.

82 Ebû Sehl en-Nevbahti ve Ebû Muhammed hk. bkz. *Kütübü'ş-Şia*, nr. 109; *Vizirat*, not: 32,1 ve 54.

83 Kuleynî (öl. 329) hk. bkz. *Kütübü'ş-Şia*, nr. 709; *Duha*, III, 212-235; *Shi'ite Religion*, 284-285; *Histoire de la Philosophie Musulmane*, 54 ve diğer sayfalar.

84 M. Canard, *Histoire des Hamdanides*, 293, 298, 335-337; *B*, XI, 70,73.

85 Büveyhîler veya Bûyîler hk. bkz. A. Cahen, *İA*, 2. bsk., I, 1390-1397; *B*, XI, 173-174 ve 177.

86 el-Mu'tezz (252-255) ve Muhtedî (255-256) hk. krş: *İA*, II, 847-750.

87 *Vizirât*, 315.

88 *B*, XI, 76; Hicrî 279'da yapılan bu yasaklamalar hk. bkz. *B*, 64-65.

89 *Vizirât*, 342; *B*, XI, 73.

90 *B*, XI, 76; *Vizirat*, 343-344.

91 *Vizirat*, 350-354 ve 356-357.

92 *Vizirat*, 413; *Hallâc* (295).

93 *Vizirât*, 518.

94 *Hallâc*, 231-232; *Vizirât*, 399; *B*, XI, 118.

95 *Vizirât*, 403; *B*, XI, 121; bu şahsiyet hk. ayrıca bkz. H. Bowen, *The Life and Time of Ali b. Isa, the Goal Vizier*, 1928.

96 İbnü'l-Furat'ın (304-306/917-918) ikinci vezirliği hk. bkz. *Vizirat*, 413; *Histoire de Hamdanides*, 338.

97 *Vizirât*, 414-424.

98 Taberî'nin Hanbelîler ile dalaşmaları için bkz. İbn Batta, not: 37 ve 38.

99 İbnü'l-Furat'ın (311- 312/923/924) bu üçüncü ve sonuncu vezirliği yaklaşık 10 ay sürdü; bkz. *Vizirat*, 434. Berasa camiindeki yangınlar için bkz. *B*, XI, 152 (H. 313'de).

100 *Vizirat*, 470-471 ve 476-479; el-Kâhir'in ahlaki bozulmaya karşı aldığı tedbirler için bkz. İbn Batta, not: 85; *Düvel*, I, 143; *B*, XI, 172.

101 *Vizirât*, 483 ve 553.

102 *Vizirât*, 486 ve 560; *Histoire de la Philosophie Musulmane*, 181.

103 *Hallâc*, 240-243; İbn Batta, not: 89.

104 323'de Hanbelîliğin mahkumiyeti için bkz. *Tecâribu'l-Ümem*, I, 322-323; *Kâmil*, VIII, 229-

231; İbn Batta not: 89 ve 90.
105 Bu ziyaret işi için bkz. *B*, XI, 189.
106 Berese camii için bkz. *B*, XI, 199 ve H. 327 ve 328. yılları nümayişleri için *Histoire de Sûlî*, I, 142 205 ve 208; emîr Beckam (öl. 329) hk. bkz. M. Canard, *İA*, 2. bsk., 890-891; Arapça'yı iyi konuşamayan Bekcam Şii Ebû Bekr es- Sûlî ile Sâbiî asıllı tabip Sinân b. Sâbit'in müdafii olmuştur.
107 Nâsıru'd-Devle'nin Bağdâd emîrliği için bkz. *Histoire de Suli*, II, 108; *Düvel*, I, 151-152.
109 Ebû İsâ el-Verrâk (öl. 247 veya 274) hk. bkz. G. Vajda, *RSO*, 1937, 196-197; S.M. Stern, *İA*, 2. bsk. 133-134.
110 İbnü'r-Râvendî (öl. 200 ve 250'ye doğru yahut III. yy. sonu) hk. bkz. H. Ritter, *Der Islam*, XIX, 1931, I-17; P. Krauss, *RSO*, XIV, 1933, 93 ve 335; *İA*, zeyl.
111 P. Krauss ve S. Pines, *İA*, III, 1213-1215; A.J. Arberry, *The Spiritual Physick*, Londra, 1950.
112 İbrahim Madkur, *La Place d'al-Farabi dans la Philosophie Musulmane*, Paris, ts.
113 Bistâmî hk. bkz. *Histoire de la Philosophie Musulmane*, 269 ve 359; Ebû Yezid hk. H. Ritter, *İA*, 166-167.
114 Harrâz (öl. 286) hk. bkz. *Le Soufisme*, 63.
115 Tirmizî hk. krş. *Histoire de la Philosophie Musulmane*, 273-275.
116 *Le Soufisme*, 64-65; *Hanâbila*, I, 127-129; Ali Hassan Abdülkadir, *The Life Personnality and Writings of Junayd*, Londra, 1962.
117 Hallâc'ın (309/922) cezalandırılması için bkz. *Histoire de la Philosophie Musulmane*, 275-278.
118 I, Goldizher, 'Die Dogmatische Partei der Salimiya', *ZDMG*, LXI, 1907, 73-80; *Lexique Technique*.
119 Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996) hk. bkz. B, XI, 319-320; *İA*, 2. bsk., I, 157.

Şiî Hâkimiyeti ve Sünnîliği İhyâ Faaliyetleri

(334-455/945-1063)

I. BÜVEYHÎLER'İN YÜKSELİŞ VE GERİLEYİŞİ

Mu'izzüddevle'nin Hükümdarlığı (334/945-356/967)

Abbasî hilâfeti, zayıf olduğu devirlerde dahi, yalnızca kadılarla din hizmetlilerinin tayininin geçerliliği için değil, diğer kararların onaylanması veya hukukî bir değer ifade edebilmesi için de meşru güç olarak varlığını devam ettirmekteydi. Mu'izzüddevle, Basra'yı Berîdiyye'den temizlemeye gidip Bahreyn Karmatîleri'ni, bozguncu faaliyetlerine son vermedikleri takdirde memleketlerini fethetmekle tehdit ettiğinde halife ünvanını hükümdarlık ünvanına ekliyordu. Aynı şekilde, kardeşi Ruknüddevle'yi, halife adına, Horasan valiliğine tayin ediyordu. Bununla birlikte, Abbasî halifesi ile Büveyhî sultanı arasında, idarî hakimiyette ortaklık nazarî olarak mümkündü ve bu ortaklık zaman zaman, göze batan bir anlaşmazlık olmadan da gerçekleşti.[1]

Bununla beraber, 338/950 yıllarından itibaren, Bağdâd'ta şiilerle sünnîler arasında, Barbahârî'nin Ebû Bekr eş-Şûlî'yi[2] hiddetlendiren isyanı zamanı da dahil, o zamana kadar görülmeyen şiddette kavgalar meydana geliyordu. Karmatîlerin, 339/951'de, Haceru'l-Esved'i eski yerine koymaları hiçbir yumuşama sağlamadı.[3] Sonraki yıllarda ortaya çıkan olaylar sünnîlerle şiileri, Bağdâd, İsfahan ve Kum'da karşı karşıya getirdi. 352/962 yılında, Bağdâd'ta, ashabın faziletleri konusunda iki grup arasında gerçek bir

nazarî savaş patlak verdi. Mu'izzüddevle'nin şiilerin kutlu günleri olan 18 Zilhicce ile 10 Muharrem'i kutlama kararı almasıyla durum daha da kötüleşti. Şiiler, 18 Zilhicce'yi, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed tarafından imam tayini, ikincisini de, Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehid edilmesinin hatırası olarak anıyorlardı. Berese Şii camii bir kez daha saldırıya uğradı.[4] Sünnî mezhepler tarihçileri, Mu'izzüddevle'yi, Şiiliğin zaferi için çalışmak ve müslümanlar arasına fesat sokmak suretiyle, Bizanslıları yeniden İslâm'a karşı düşmanca faaliyetlerde bulunmaya tahrik etmiş olmakla suçlarlar.

Fâtımî Saldırısı

el-Cevher kumandasında Kuzey Afrika'daki üstlerinden hareket eden Fâtımîler, 958/969 yılında Mısır'ı ele geçirdiler. Dâiler tarafından işlenmiş ve dâhilî mücadelelerle parçalanmış olan bu ülkede ciddî mukavemetlerle karşılaşmadılar.[6] Mısır'da, iki asır boyunca Abbasî hutbesi yerine Fâtımî hutbesi okundu ve bu devr'e kadar Sünnîliğin mutlak hakim olduğu ve hala büyük ekseriyeti temsil ettiği bu ülkede okunan ezan da şii ezanı oldu.

Büveyhî sultanından Fâtımîlerle savaşma vazifesini almış olan Bahreyn Karmatîleri, 360/971 senesinde Şam'ı ele geçirdiler. Filistin bedevî Araplarıyla İhşidîler veya Kâfûr'un eski taraftarlarını da peşlerine takarak Mısır üzerine yürüdüler; ancak yenilerek geri çekildiler.[7]

Öte yandan Bizanslılar, Antakya'yı zabt, Cezîre ve Diyarbakır'ı işgal ediyor, Urfa halkını kısmen kılıçtan geçiriyorlar ve Nusaybin'e kadar ilerliyorlardı. Halifeden yardım istemek üzere Bağdâd'a bir heyetin gelmesiyle, sünnîlerle şiiler arasında yeni çatışmalar patlak veriyordu. Sünnîler, Büveyhî sultanı Bahtiyar'ı, Suriye'yi Bizanslılara karşı savunmak istememekle suçluyorlardı.[8] Bununla birlikte sünnî ulema bir girişimde bulunarak sultandan, askerî bir kuvvet gönderme sözü alıyorlardı; ancak bu tamamıyla hayali, oyalayıcı bir vaad idi.

Geri dönmek arzusuyla Mağrib'den ayrılan Fâtımî halifesi, el-Mu'izz, 362/973 senesinde, yeni Kahire şehrine yerleşti.[9] Fâtımîler ilk defa, 363/974'de, Şam'a ayak basıyorlardı ve Mekke ve Medine'de hutbe onlar adına okunuyordu.[10]

Sebüktekin ve Aftikin'in Sünnî Girişimi

Bu hâdiseler, sünnîlerle şiileri karşı karşıya getiren şiddetli çarpışmaların

meydana geldiği Bağdâd'ta gerekli akisleri yaptı. Öte yandan aynı çeşit olaylar, orduda, Türklerle Deylemîleri karşı karşıya getiriyordu. İbn Kesîr, "*Türkler Sünnî tarafta yer aldılar.*" der. Türklerin başkanı Sebüktekin el-Hâcib, halife el-Mu'tî'yi, saltanatı oğlu et-Tâ'î'ye bırakmaya zorluyor ve bu sonuncu halifeden, Nâsıru'd-Devle ve Emîru'l-Umerâ ünvanlarını elde ediyordu. Böylece, emirlik idaresini kendi hesabına yeniden tesis etmekte olan Sebüktekin, Vâsıt'ı ele geçirmek üzere Bağdâd'tan ayrıldığı sırada öldü.[11]

Yerine geçen kumandanı Aftikin, Büveyhîler tarafından Vâsıt'tan atıldı ise de, Suriye'den geçerek Şam'ı fethetmeyi ve Abbasî hutbesini tekrar yerleştirmeyi başardı ve hakimiyetini Sayda ve Tiberiad'a kadar uzattı. Fâtımîler, onu, 368/978 yılında Remle ve Filistin'de yenilgiye uğratarak Kahire'ye yolladılar. Kahire'de zehirlenerek öldürüldü.[12] Gûtâ bölgesinin Mnîn kazasından Kuram Türab adlı şahıs -ki bir mahallî mukavemet topluluğuna mensuptu- Şam'a kendi hükmünü kabul ettirmekteydi. Kuram, burada, bir yandan Fâtımîler'e diğer yandan Hamdânîler'e kafa tutarak, 12 sene kadar hakimiyetini sürdürdü.[13]

Adudü'd-Devle'nin Siyaseti

Bahtiyar'ı idare eden, atlatan Büveyhî sultanı Adudü'd-Devle, sultan Sebüktekin'in Gazne'yi fethettiği ve hakimiyetini, son Sâmân oğulları'nın ve Kuzey Hindistan'ın aleyhine genişletmeye devam ettiği zamanda dahi Bağdâd'a giriyordu (367/978). Sultan, Irak başkentinin maruz kaldığı karışıklıkların sorumluları olarak gördüğü vaizlere, camilerde ve diğer umuma açık mahallerde va'zetmeyi ve hitabete bulunmayı yasaklıyordu. Adudü'd-Devle, isminin, hutbede halifenin adından sonra zikredilmesini ve günde üç defa sarayının önünde tambur çalınmasını sağlıyor; ünvanına tâcuddevle ünvanını da ilave ediyor ve büyük kızını halife ile evlendiriyordu. Adudü'd-Devle hiçbir zaman, Suriye'yi fethetmeyi düşünmedi ve Fâtımî halifesi el-Aziz'le sulh içerisinde yaşadı. 372/983 tarihinde ölmesiyle Büveyhî devletinin son büyük sultanı yok oluyordu.[14]

Halefleri Şemsüddevle (öl. 376/986) ve Şerefüddevle (öl. 379/989) zamanlarında sünnîlerle şiiler arasında hiçbir ciddî hadise meydana gelmemiştir. Bununla birlikte her iki halefi de, Fâtımîler'inSuriye'de yeni bir ilerleme yapması karşısında aciz kaldılar. Fâtımîler, Kasem Türab'ın 378/988

yılında çıkarılmasıyla, hakimiyetlerini Şam'a kabul ettirdiler. Artık Şiîlik, Emeviler'in eski başkentinde yerleşmeye başlıyor ve kendisine Kuzey Suriye yolu açılmış oluyordu.[15]

Bahâu'd-Devle'nin Şiî Siyaseti

Büveyhî sultanı Bahâu'd-Devle (öl. 403/1012, Abbasî halifesi et-Tâ'î'yi makamından indirerek yerine, tamamen otoritesi altında tutabileceğine inandığı genç birisi olan el-Kâdir'i halife ilan ediyordu. Gazneli emiri Sebüktekin'in başlangıçta kabul etmek istemediği bu darbe, Bağdâd'ta sünnîlerle şiiler arasında yeni ve kanlı çarpışmalara sebep oldu.[16] Vezir Sâbur, 383/993 yılında Kerh mahallesinde, zengin bir kütüphaneye sahip olan ve Selef'in ilgi duyulmayan ilimlerinin eğitiminden ziyade Şiiliğin yayılması gayesine matuf bulunan ilim merkezini (dâru'l-ilm) kurdu.[17]

Müteakip senelerde; iki grup arasındaki olaylar artıyordu. Şiiler, Hz. Hüseyin'in ölüm yıldönümünü büyük merasimlerle anarken, sünnîler de (bu gösterişli anma merasimine) Muhtar'ı mağlup eden Mur'ab b. Zübeyr'in ölüm yıldönümünü anarak cevap veriyorlardı.[18] Bahâu'd-Devle, 394/1004 yılında, Ebû Ahmed el-Mûsevî'yi hac emiri, mezalim mahkemesinin reisini, Ali taraftarlarının nakibi ve baş kadı tayin etti. Bu dört önemli vazifenin onda toplanması, bu ihtiyar Hüseyin çocuğunu ve meşhur İmâmiyye âlimleri er-Râdî ile Murtazâ'nın babasını, halifenin karşısında Bağdâd'ın en değerli dinî şahsiyeti yapıyordu. Halife el-Kâdir, Ebû Ahmed el-Mûsevî'nin hac emirliği, mezâlim mahkemesi reisliği ve Ali taraftarlarının nakibliği vazifelerini sürdürmesini kabul; ancak baş kadı olarak tayinini onaylamayı reddediyordu.[19]

Fâtımîler'in Kötülenmesi

Bununla birlikte, Kahire'den gelen bir diğer tehlike, hem İmâmiyye'yi hem de Sünnîliği tehdit ediyordu. 396/1006 yılında, Mekke'de hutbe, el-Hâkim adına okunduğunda, müslümanlara, Fâtımî halifesinin adı zikredildiğinde secde etmeleri emri verilmişti.[20]

Ebû Rekve'nin Sireneyk'de başlattığı isyan, İspanya Emevîleri'nden sağlayabildiği desteğe ve yaptığı anlaşmalara rağmen, Kahire'de, Benî Kurre, Zennet ve Kutâme kabileleri arasında kırılıyordu.[21] Öte yandan el-Hâkim, 398/1008 yılında Câfer b. Muhammed es-Sâdık'ın Medine'deki evi Ravza-i

Mutahhara'yı yıktırıyor ve bu iğrenç hadisenin ardından, maalesef, adının Bağdâd'ta alkışlandığını görüyordu.[22] Kahire'de bir ilim merkezi (dâru'l-ilm) ve bir cami bina ediyordu. Bu zamana kadar Abbasî halifesi ile iyi ilişkiler içerisinde bulunan şii emîr Huşamuddevle Kerevaş, 401/1010'da Musul, Enbar ve Medâin'de el-Hâkim adına hutbe okutuyordu.[23]

Bu davranışına derhal karşılık verildi. Sultan ve halifenin müşterek baskısıyla Musul, Enbar ve Medâin'de yeniden Abbasî hutbesi okunuyordu. Öte yandan Sünnîlikle Şiiliğin Bağdâd mümessilleri olarak tavsif edilen kimseler tarafından imzalanan bir bildiri, 402/1012 yılında, büyük bir törenle okunuyor ve Fâtımîler'in, Hz. Peygamber'in kızı ve Hz. Ali'nin hanımı Fâtıma'nın soyundan geldikleri iddiası bir sahtekarlık olarak ilan ediliyordu.[24]

Gazneli Mahmud'un Sünnî Siyaseti

Mahmud b. Sebüktekin'in ilk çağrıları, haberleri, kendileri için geniş bir tanıtmanın yer verildiği Bağdâd'a aynı devirde ulaşmaya başlıyordu. Hindistan'daki fetihlerini bitiren Sultan Mahmud, Fâtımîler'in ilerlemelerinden küçümseyici bir şekilde söz ediyor ve hilâfet ve Sünnîliğin yılmaz müdafii olduğunu söylüyordu.

Fıkıh yönünden Şâfiî mezhebi üzere yetişen Sultan Mahmud, itikâdî bakımdan Kerrâmiyye nazariyesini takip etmekteydi. Hatta, bu konuda, Eş'arî bilgini İbn Furek'e karşı, Kerrâmî İbnu'l-Hişâm'ı savunacak kadar ileri gitmişti. Bununla birlikte, Kerrâmiyye mezhebine bağlı olması, Rey'de, Hanbelî muhaddisi Ebû Hâtim Hamuş'u desteklemesine mani teşkil etmedi. Mutasavvıf Abdullah el-Ensârî (öl. 487/1094), Ebu Hâtim'in seçkin talebelerindendi. Ensârî, Ortaçağ ilimlerinin önde gelen temsilcilerinden biri olan ve İran asıllı olmasına rağmen *"dinle devleti Arabî ve ikiz olarak"* mütalaa eden el-Bîrûnî'yi (öl. 440/1048) de müdafaa etmekteydi.[26]

Kâdiriyye'nin İlk Okunuşu

Mahmud b. Sebüktekin'in seferleri, Sünnîliğin ehl-i bid'at üzerine zaferleri olarak ilan edilmeye devam ediyor; sünnîlerle şiiler arasındaki vahim hadiseler gittikçe artıyordu. 407/1014 senesinde Hz. Hüseyin'in Kerbela'daki kabrinde, Bağdâd'da ve Samarra camiinde esrarengiz yangınlar patlak veriyordu. Mekke, Medine ve Kudüs camiilerinde de önemli ölçüde tahribat

meydana geliyordu.[27] 408/1018 yılında, durum o kadar kötüleşti ki, Büveyhî sultanı ed-Devle, Bağdâd'a gelmek zorunda kaldı ve Irak hac kervanı hareket edemedi.[28]

Halife el-Kâdir, 409/1019 senesinde, müslüman cemaatı bölen çeşitli mezhepler karşısında hilâfetin tutumunu belirlemek gayesiyle, sarayda yapılan büyük bir törenle, Kâdiriyye inanç esaslarını okuttu.[29] Okunan bu inanç sistemi, Sünnîliği, Ahmed b. Hanbel'in ana hatlarıyla düzenlediği şekliyle, devletin resmî inancı yapıyordu. Bu inanç sistemi, Kur'ân'ın mahluk olduğu akidesini ve daha umumî olarak Hanbelîliğin başlangıçtan itibaren mücadele ettiği bütün fırkaları, özellikle de kelâmı, Şiiliği ve Mu'tezile'yi reddediyordu.

el-Hâkim ve Dürzîlik

Sünnîliği devletin resmî akidesi ilan eden bu karar, muhtemelen çevresindeki aşırı şiilerden büyük ölçüde etkilenen halife el-Hâkim'in uluhiyetin kendisine hulûl ettiğini iddia etmesiyle aynı zamanda olmuştur. Onun teşvikiyle kurulan hizbin ilk reisi Derezî idi. Bununla birlikte 407 ve 408 yıllarında meydana gelen kışkırtmaların da müsebbibi gösterilen Derezî'nin yönettiği isyan başarılı olamadı. Bu sebeple halife, daha güçlü bir hareket başlatan İran asıllı bir diğer reisi, Hamza b. Ali'yi destekledi. Derezî ve Hâkim'in gayretleriyle güçlenmeye başlayan yeni fırka, Hâkimiyye veya Dürzîlik mezhebi,[30] bütün öteki aşırı (gulât) fırkalar gibi el-Hâkîm'i küllî aklın bir tezahürü (zuhur) yapmak, hulûl ve Sünnîlik'le İmâmîliğin kabul ettiği dinî vecîbeleri dinin dışında bırakan bâtınî ve ibâhî görüşleriyle temâyüz ediyordu.

el-Hâkim, 411/1021 yılında, esrarengiz bir şekilde Kâhire'de kayboldu. Şüphesiz öldürülmüştür. Ölümüne, Fâtımîler arasında tereddütler uyandıran aşırı fikirleri sebep olmuş olabilir.[31] Mısır'da yenilgiye uğrayan, ancak Suriye'de, Vâdi'l-Teym'de güçlü bir biçimde yerleşmeye muvaffak olan Hâkimiyye mezhebi, Mısır'ın fethinden bu yana, Fâtımîler tarihinde ilk önemli bölünmeyi doğruyordu. Sünnî mezhebler tarihi tarafından, kafir ve mürted olark değerlendirilerek çok ağır şekilde suçlanan el-Hâkim, aşırı taraftarlarının dışında, İsmâilî mezhebinde masum ve meşru bir imamdır.[32] Oğlu ez-Zâhir'in (öl. 427/1036) iktidara gelmesiyle birlikte, Suriye'de muarız Benû Mirdas devletiyle çarpışan devlet gerilemeye başlıyordu.[33]

Halife el-Kâdir'in Ölümü

Mahmud b. Sebüktekin'in zaferleri, sıfatlarının bir kısmını yeniden ele geçirmesi için devamlı olarak hilâfetin faaliyetlerinin arka planında görünüyordu. Ünlü sultan, Bağdâd'a gönderdiği mesajlarında, Sünnîliğin müdafii ve Hint putperestliğinin yıkıcısı olmak, hutbeyi Abbasî halifesi adına okutmak ve Fâtımîler'in bütün ilerlemelerini geri püskürtmüş olmakla övünüyordu.[34] Öte yandan halife el-Kâdir, Hz. Hüseyin'in ölüm yıldönümünü anma zamanında sünnîlerle şiiler arasında çarpışmaların yeniden başladığı sırada, Basra şii vaizlerini görevlerinden alıyordu. Sünnî halk, 422/1031'de, Kerh'in şii mahallesini yağmalıyor ve şiilerle anlaşma yapmakla suçladıkları yahudilere saldırıyordu.[35] Aynı senede halife el-Kâdir'in ölmesi, hilâfeti fevkalade zayıf düşürüyordu. Halefi el-Kâim'e hilâfetten sadece para ile hutbe kalıyordu. Bir tarihçi, *"Vilayetlere gelince, onlar da Bedeviler, Türkler ve Kürtler tarafından ele geçiriliyordu."* demektedir.

Halife el-Kâim'in Sünnî Siyaseti

Bununla birlikte hilâfet, aşırı biçimde zayıflamasına rağmen, yine de Büveyhî hanedanlığı mensuplarını karşı karşıya getiren anlaşmazlıklarda ekseriya hakemlik vazifesi yapmaya devam ediyordu. Ebû Kaliçar'ı, 423/1032'de yeniden iktidara getirme faaliyetinde bulunan taraftarları halifenin desteğini sağlamaya çalışıyorlardı. Oysa o sırada oldukça realist bir insan olan halifenin müşaviri Şâfiî bilgin el-Mâverdî (öl. 450/1058) hilâfet yetkilerinin teoriciliğini yapmaktaydı. Celâlu'd-Devle ile Ebû Kaliçar, 428/1037 senesinde, halife ve müşavirinin aracılığıyla uzlaşıyorlardı. Büveyhî sultanlarının hilâfetin meşru yetkilerini zorla ele geçirme faaliyetleri karşısında sünnî görüş hiç de hareketsiz kalmadı. Celâlu'd-Devle'nin, 429/1038'de *şehenşah* ünvanını alması, Bağdâd'ta şiddetli bir tepki ortaya çıkarıyordu; kadı Mâverdî gibi çok sayıda sünnî ulema bu davranışı şiddetle reddediyordu.[38]

el-Mustansır'ın İktidara Geçişi

Büyük Fâtımî halifelerinin sonuncusu el-Mustansır'ın (öl. 487/1094) hilâfeti uzun ömürlü oldu. 427/1036'da başa geçmesiyle birlikte Fâtımî misyonerlik faaliyeti yeniden başlıyordu.[39] Şam Fâtımî valisi emir Enuştekin, Haleb'i Benû Mirdas'dan geri alıyordu. Fâtımî davetçisi el-Müeyyed'in de bu sırada Ebû Kaliçar'ın Şiraz'daki sarayında olduğu bildirilir. Aynı şekilde bir

başka meşhur Fâtımî dâisi Nâsır-ı Hüsrev'in davet faaliyetleri de bu devirden başlatılabilir.[40] Hutbe 439/1039 yılında, Harran ve Rehbe'de el-Mustansır adına okunmuştu.[41]

Bununla birlikte bu askerî ve misyoner faaliyet, emir Anuştekin ve vezir el-Cercerâî'nin ölümüyle beraber, kısa zamanda durdu. Fâtımî idaresi, Suriye ve Mâğrib cenahlarında çok geçmeden boyun eğdi. Benû Mirdas sultanlığı, 434/1043 yılında, Haleb'i kesinlikle Fâtımîler'den aldı.[42] Birkaç sene sonra, Afrika'da İbn Bâdis isyanı başladı. İbn Bâdis hutbeyi yeniden Abbasî halifesi adına okuttu. İbn Bâdis'in bu hareketi, Afrika'da Sünnîliği yeniden yerleştirme hareketinin başlangıcını teşkil ediyordu. Bu faaliyetten Mâlikîlik kazançlı çıktı.[43]

Selçuklular'ın Başlangıç Yılları

Bununla beraber Selçuklu sünnî devleti siyaset sahnesinde ön plana çıkmaya başlıyordu. Selçuk'un çocukları Tuğrul Bey ve Dâvud, kendi içlerinde oldukça parçalanmış olan Gazneliler üzerine giderek, Horasan'ın fethi hareketini ele alıyorlardı. Tuğrul Bey Nişabur; Dâvud ise Merv üzerinden yürüyordu. Tuğrul Bey, 433/1042 yılında, Cürcan ve Taberistan'ı son Ziyârîler'den alıyordu.[44]

Kâdiriyye'nin İkinci Okunuşu

Halife el-Kâim hemen hemen aynı tarihte, 433/1042'de, hilâfet sarayında, büyük bir merasimle Kâdiriyye'nin yeni bir okunuşunu yaptırıyordu.[45] Bağdâd'ın önde gelen dinî şahsiyetlerinden birisi olan Ebu'l-Hasan el-Kazvînî (öl. 422/1050) de bu merasimi şereflendirenler arasındaydı. Hilâfetin, Mu'tezile ve Şiiliğe karşı takındığı bu yeni tavır, halife ile Büveyhî sultanını yeniden karşı karşıya getiren anlaşmazlığa sebep oluyordu. Celâlu'd-Devle, halifenin yahudi ve hıristiyanlar tarafından verilen cevâlî vergisini almasını yasaklıyordu. Fakat Büveyhî sultanı, halifenin Bağdâd'ı terketmekle tehdit etmesi üzerine bu yasağı kaldırıyordu.[46]

Selçuklular'ın Yeni Başarıları

Büveyhî sultanı Ebû Kaliçar (435-440/1044-1048) Bağdâd'a girmesinden sonra, halife karşısında otoritesini güçlendirmeye çalışıyor ve sarayının kapısında, beş vakit namaz zamanında tambur çaldırtıyordu. Böylece, halife-

ye ait bir imtiyazı kendine malediyordu.[47] Bununla birlikte, İsfahan, Dinever ve Hulvan'ı fetheden Selçuklular'ın yeni ilerleyişleri karşısında onlar da, anlaşmak zorunda kaldı. Fâtımî dâisi el-Mu'eyyed, Büveyhîlerle Selçuklular arasında siyasî bir yakınlaşma ile imzalanan anlaşmanın ceremesini çekiyordu. Selçuklular'ın gittikçe güçlenen ilerleyişi karşısında, Şiiliğin iki büyük muhalif kolu olan Büveyhî İmâmîliği ile Fâtımîler İsmâilîliğini birbirine yaklaştırmaya çalıştıktan sonra -ki boşuna uğraşmış oldu- 437/1045 yılına doğru Şiraz'ı terketmek zorunda kalıyordu.

el-Melikürrahîm'in İktidara Gelişi

Son Büveyhî sultanı el-Melikürrahîm'in (440-447/105/-1055) iktidarının ilk senelerinde önemli karışıklıklar meydana geliyordu.[47] Bağdâd'ta patlak veren şiddetli çarpışmalar, sünnîlerle şiileri yeniden karşı karşıya getiriyordu. Irak hac kervanı hareket edemedi. Yeniden taarruza geçen Selçuklular, 433/1051 yılında, İsfahan'ı ele geçiriyordu. Bağdâd'ta, sünnîlerle şiiler arasındaki şiddetli çarpışmalar devam ediyordu. Türbelere saldırılıyordu. İbn Hanbel'in kabrine saldırmak isteyen fanatik şiiler Alevilerin nakibleri tarafından projelerinden vazgeçiriliyordu; fakat şii camilerinde, hutbenin Abbasî halifesi adına okunması durduruldu.[49] Diğer yandan, Fâtımîler soyunu bir sahtekarlık olarak itham eden malzemenin 44/1052 yılında okunmasından bir sene sonra da Kâdiriyye akidesi dersi okundu.[50]

Selçuklular'ın Bağdâd'a Girişi

Büveyhî idaresinin günleri artık sayılı idi. Selçuklu sultanı Tuğrul Bey, 445/1053 yılında, veziri el-Kundûrî'nin kışkırtmasıyla, Nişabur'da Eş'arîliği yasaklıyordu.[57] Bununla birlikte sebepleri yeteri kadar açık görünmeyen ve çok şiddetli çatışmaların çıkmasına yolaçan bu yasaklama onun eskiden beri Eş'arîliğe muhalif olan ve şehir halkının az bir kesimi üzerinde hakimiyetini muhafaza eden Hanbelîliğin bulunduğu Bağdâd'a girmesini kolaylaştırmıştı. Tuğrul Bey, iki sene sonra, 447/1055'de Bağdâd'a giriyordu. Büveyhî sultanı el-Melikürrahîm'i tutuklattırıyor ve Büveyhî devletinin düştüğünü ilan ediyordu. Hutbede onun ismi okunuyordu. Bağdâd şiilerinin şeyhi Ebû Abdillah el-Cellab dükkanının kapısında öldürülüyordu.[52] Ne var ki Sünnîlik bu zaferi elde ettiyse de, bölünmekten hâlî kalmadı; Daha Bağdâd'a girdiği sırada, Eş'arîlerle Hanbelîler arasında şiddetli çatışmalar

meydana geldi. Eş'arîler belli bir süre cemaatla yapılan ibadetlere iştiraka, yani camilerde Hanbelîlerle birlikte ibadet etmeye cesaret edemediler.[53]

Fâtımî Tepkisi ve Besâsirî'nin Yenilmesi

Selçuklular'la Fâtımîler arasında bir çatışma çıkması kaçınılmaz görünüyordu. Halife el-Mustansır, vezirliği, 442/1050 yılında, çok faal bir insan olan Ebû Muhammed el-Yazûrî'ye tevdi ediyordu. Benû Hilâl ve Benû Süleym kabileleri İbn Bâdis'e karşı saldırıya geçmişlerdi.[54] Ali b. Muhammed es-Suleyhî hutbeyi, Yemen'de, el-Mustansır adına okutuyordu. Öte yandan, emîr Besâsirî'yi desteklemek üzere önemli bir malî destek faaliyeti ele alınmıştı. Musul hakimi Besâsiri, el-Mustansır tarafına geçiyordu. Kûfe ve Vâsıt'ta, hutbe Fâtımî halifesi adına okunuyordu.[55]

448/1056 yılında ilk defa mağlup olan Besâsirî yeni devlet içerisinde çıkan karışıklıklardan yararlanarak, şiilerin ve onların yandaşları olan insanların hile ve desteği ile Tuğrul Bey'in yokluğunda, nadir rastlanır bir cesaretle Bağdâd üzerine bir saldırı teşebbüsünde bulunuyordu. Hutbe, el-Mustansır adına okunmaktaydı. Bununla birlikte bu işgal geçici oldu. Besâsirî Vâsıt'ta öldürüldü ve Tuğrul Bey, 453/1062 yılında, yeniden Bağdâd'a girip, kendisine her türlü hürmetkar vasıflarını sunduğu Abbasî halifesini vesâyetine alıyordu. Onun 455/1063 tarihindeki ölümüyle, İslâm tarihinde yeni bir dönem başlıyordu.[56]

II. GELENEKÇİ SÜNNÎLİK

Şiiliğin siyasî hakimiyeti hiçbir zaman Sünnîliğin ilerlemesini durduramadı. Hanbelîlik, Bağdâd'ta en müessir ekolu olarak varlığını sürdürüyordu. Ulemasının çoğu hem müfessir hem de vaiz oldular. Zengin bir esere sahip olan ve el-Mansur camii'nde ders ve vaaz veren Ebû Bekr en-Neccâd (öl. 348/960) bunlardandır.[57] Bu arada, gerek Bağdâd gerekse de diğer yerlerde isimleri zikredilmeye değer daha pek çok bilgin vardır.

Ebû Bekr el-Acurrî (öl. 360/970)

Uzun müddet Mekke'de yaşayan hadis bilgini Ebû Bekr el-Acurrî, mevcut idarecilerin saygınlığında, ehl-i hadisin inancı çerçevesinde, toplumcu bir zümrenin nazariyecisi olmuştur.[58] Hadis'e dayanan eseri *Kitâbu'ş-Şerî'a*'sı,

sadece Hâricîlerle Şia ve Kaderiyye'yi değil, diğer kelâmi ekolleri de mahkum eder. Kitabın uzun bir bölümü, Allah'ın -veli, peygamber veya imam-kullarından birisiyle zuhur ettiğini ileri süren *hulûliyye* inancını hususi bir sapıklık olarak ele alarak reddeder. Bununla birlikte el-Acurrî'nin selef akidesine bağlılığı ne derecede olursa olsun, tasavvuf, kesinlikle karşı çıkılması gereken bir sapıklık olarak gösterilmemiştir.

Ebu'l-Huseyn el-Malâtî (öl. 377/987)

Aslen Malatyalı olan Şâfiî fakihi el-Malâtî, hem bir muhaddis bilgini hem de Kur'ân kârii idi. Ömrünün bir kısmını Kuzey Suriye ve Cezîre'de geçirdi; Trablus, Halep, Harran, Antakya ve Rakka'da birçok din bilgininden ders aldı.[59] Daha sonra, Filistin'e, Askalan'a yerleşti ve burada öldü. Çok sayıda eseri vardır. Hiyel'le ilgili bir reddiyesi ile kısmen bize kadar gelen ve ehl-i hadisin akidesini açıklayan *Kitâbu't-Tenbîh*'i bunlardandır.

Hanbelîliğin eskiden beri şiddetle mücadele ettiği çeşitli fırkalara aynı ölçüde karşı olan Malâtî, bunlar hakkında çoğunlukla yeni malzemeler verir. Prensip olarak tasavvufa karşı olmamakla birlikte, birtakım mistik ve zahid zümreleri zındıklar arasında gösterir.

Bu sebepledir ki, Şii Ebdek'in taraftarları olan Ebdekiyye'ye saldırır. Ebdekiyye'ye göre dünya, âdil imamın gaybeti döneminde, umumî bir fitne içerisinde kalmıştır ve yaşamak için -ne şekilde olursa olsun- her türlü nimet mübahtır.[60]

Malâtî, diğer muhtelif sufileri Rûhâniyye veya Fikriyye adı altında ifade eder. Bunlar, zikirlerinin (*adoration*) akabinde dahi *meditasyon* yapar ve Allah aşkının mü'minleri bütün farzlardan muaf kıldığını söylerler. Mü'minlerin, din kardeşlerinin mallarını istedikleri şekilde kullanabileceklerini ileri sürecek kadar ileri giderler. Bunlar, buradan hareketle *"Zenginler, zekat verebilecekleri için prensip olarak bu fâsit dünyada fakirlerden faziletli mütalaa edilmelidir."* fikrine kâil olmuşlardır.[61] Fakihlere göre; bütün mevcut görüşleri ifsat etmekten korkmayan ve bozgunculuklarını kutluluğun (*saintete*) en bariz alameti yapan Melâmetiyye tarafından benimsenen bu fikirler, aşırı sufizmin sapmacılıkları kabul edilen spekülasyonların gözden düşmesini sağlar.

İbn Batta el-Ukberî (öl. 387/927)

Tahsilini Bağdâd ve Hicaz'da yapan İbn Batta, özellikle Ukbere'de yaşamış-

tır. 40 yaşlarına doğru, memleketi olan bu şehirde inzivaya çekildi. *İbâne Suğrâ* isimli itikadî eserinde, bütün gücüyle selef akidesini açıklamaya ve savunmaya çalışır; genç veya dinî bilgileri noksan gayr-i Arap müslümanlar tarafından çoğunlukla güçlü bir kabul bulan bid'atları şiddetle reddeder.[62]

İbn Batta, *İbâne*'sinde, birçok mutasavvıfı nazariyesinin kaynakları olarak zikreder. Bişr b. el-Hâris ve Abdülvehhâb el-Verrâk (öl. 250/865) bunlardandır. Bununla birlikte o, zühd veya mistik çevrelerde yaygın olan birçok fikri şeriata muhalif bularak reddeder. İbn Batta, İslâmiyet, Kur'ân ve sünnet tarafından vaz'edilen esaslara muvafık biçimde bir kazanç temin veya bir meslek icra etmeyi emrederken, dilencilik yapmaya cevaz veren zahitlerle âbidleri suçlar. Yine, nefislerinde her türlü korku ve ümidi öldürerek, Allah'ın rızasına veya aşkına ulaşmak iddiasında olan mutasavvıfları da yerer.[63]

İbn Sem'ûn (öl. 390/1000)

İbn Sem'ûn gerçek bir mutasavvıftır. Hanbelîlik'le Eş'arîlik onun hakkında çekişirler. İbn Sem'ûn, öğretisinde el-Hirekî'nin muhtasar fıkhını tefsir etti.[64] O, Kur'ân ve sünnet çerçevesinde, itikadî görüşlerinde hür kalma temayülünde olan gelenekçi bilginlerden birisi olarak görünmektedir. İtikâdî anlayışı (*autorite*) itibariyle, dahil edilmek istenilen mezhebin çok ötesindedir. İştiyakla dinlenilen ve Adudü'd-Devle'ye bile kafa tutacak kadar cesur bir vaizdi. Müstakil olarak inceleme konusu olabilecek bir tasavvufî eser bıraktı. Seçkin tilmizi Ebu'l-Hasan el-Kazvînî (öl. 1050), zamanında Bağdâd'ın en çok hürmet edilen seçkinlerindendi.

Kadı Ebû Ya'lâ (öl. 458/1066)

Büveyhîler devrinde, gelenekçi Sünnîlik tarihine bir isim hakim olmaktadır; bu, Hanbelî kadısı Ebû Ya'lâ'nın ismidir. Gerek öğretisi gerek eseriyle, ehl-i hadisin temel görüşlerini faal olarak savunmuştur.[65] Mulahhas metni muhafaza edilmiş olan ve çoğunlukla İbn Batta'nın eserinden istifade dilerek yazılan *Kitâbu'l-Mu'temed*'i bunun da ötesinde Hanbelîliğin ezelî rakipleri olan Eş'arîlik'le Sâlimiyye'ye saldırır. Bu sırada Eş'arîlik kuruluş halinde idi. Ebû Ya'lâ, Sâlimiyye'yi, vahdetçi temayülleri ve Mu'tezile ile işbirliği yapması sebebiyle suçluyordu.

III. EŞ'ARÎLİK

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin öğretisinden kaynaklanan Eş'arîlik itikadî ekolünün teesüsü, Büveyhîler idaresi zamanındaki Sünnîlik tarihinin en önemli hadisesidir. Bununla birlikte mezhebin teşekkül ettiği şartlar yeteri kadar bilinmemektedir. Mesela, Eş'arîliğin teşekkül etmesinde önemli payları olduğu güvenilir şahitler tarafından doğrulanan ve Eş'arî'nin doğrudan tilmizleri olan Ebû Abdillah b. Mücâhid el-Basrî ve Ebu'l-Hasan el-Bâhilî'nin rolünü tam olarak bilmek mümkün değildir. Ebû Abdillah b. Mücahid el-Basrî bir mâlikî bilginidir ve aynı zamanda fakihtir. Ebu'l-Hasan el-Bâhilî ise, Eş'arîlik ekolünün üç seçkin temsilcisi olan Bakıllânî, İbn Furek ve Ebû İshak el-İsferâînî'in hocası kabul edilir.[66]

Öte yandan Eş'arîlik, başlangıçta, ekseriya tasavvuf ve hatta bazan da bâtınî anlayışı benimseyen sufilik ile sıkı işbirliği sayesinde gelişti. Örneğin Eş'arî'nin ilk tilmizlerinden sayılan Bendar (öl. 353/964) Bağdâd'ta, ahlakî ciddiyet ve ictimâî canlılık tutumunu benimsediği Şiblî'nin yoluna girmiştir.

Aynı şekilde, Ruveyn ve İbn Atâ gibi tanınmış bazı başka mistiklerin tilmizi olan Şirazlı İbn Hafif'in (ö. 371/982) de Hallâc ile karşılaştığı ve ona gizliden gizliye saygı duymaya devam ettiği bildirilir.[68]

Ebû Bekr el-Bakillânî (öl. 403/1013)

Meçhul bir tarihte Basra'da doğan Ebû Bekr el-Bakillânî, Mâlikî mezhebine mensuptur. Tahsilini Bağdâd'ta yaptı; birçok hadis aliminden ders aldı.[69] Şiraz'a, Adudü'd-Devle'ye elçi olarak gönderildi ve buradan da, 371/982 tarihinde Bizans'a elçi tayin edildi. Daha çok Bağdâd'ta yaşadı. Burada yaşadığı sırada halife, bir yandan Büveyhoğulları'nın entrikalarına, diğer yandan da İsmâilî propagandasına karşı koymaya çalışıyordu. Öte yandan, Bağdâd'ta, tarihinin en huzurlu dönemini yaşamakta olan Irak Mâlikîliği de, Şâfiîliğin gittikçe artan gelişmeleri karşısında mevcut gücünü kaybediyordu. Ebû Hâmid el-İsferâînî (öl. 408/1018) bu devirde, Şâfiîliğin en etkili âlimlerinden biri idi.

Bakıllânî'nin eserlerinden birçoğu günümüze kadar ulaşmıştır. En önemli eseri, *Kitâbu'd-Temhîd* adlı akide kitabıdır. Bakıllânî, bu mühim eserinde, Dehriyye (atheisme), Mu'tezile ve Şiiliğe şiddetle saldırır. Onun kelâm ilmine getirdiği yeniliği tam manasıyla tesbit edebilmek için, kelâm

ilmi tarihini henüz yeteri kadar bilmememize rağmen, yine de siyasî problemin, onun eserinde, önemli bir yer işgal etmesi dikkatlerimizden kaçmamalıdır. Nitekim o, gerek *Kitâbu't-Temhîd*'inde, gerekse de isimleri bilinen diğer birçok eserinde ashab ve üç halifenin hilâfeti meseleleriyle ilgili tartışmalara geniş yer verir. Bu durum da, onun eserinin ne kadar önemli olduğu hususunda bize bir fikir verebilir. Öte yandan Bakıllânî, birisi Abbasî hilâfetinin meşruluğu diğeri ise Bâtıniyye'nin reddiyesi ile ilgili iki kitap daha yazmıştır.

Hâkim en-Nisâbûrî (öl. 405/1014)

Eş'arîlik, hadisçi Hâkim en-Nisâbûrî'yi, kendi taraftarlarından sayar. Hâkim, *Müstedrek* adlı eserinde, Buharî ve Müslim'in *Sahîh*'lerine düzeltmeler yapar.[70] Bununla birlikte İmam Şafiî'ye övücü bir biyografi de yazan Nisâbûrî, İmâmiyye fırkasınca şii temayülleri olan birisi gösterilir.

İbn Furek (öl. 406/1015)

Aynı şekilde Ebû Bekr b. el-Furek de çok az tanınan bir kimsedir. İsfahanlı olan İbn Furek tahsilini Basra ve Bağdâd'a yaptı. Bir süre Rey'de yaşadıktan sonra Nişabur'a yerleşerek burada bir medreseyi yönetti.[71] Ömrünün sonlarına doğru Gazne'ye, Sultan Mahmud'un huzuruna çağrıldı. Ancak, burada, Kerrâmiyye'nin düşmanlığıyla karşılaştı.

Ebû İshak el-İsferâînî (öl. 418/1027)

Ebû İshak el-İsferâînî de fevkalade az tanınmaktadır. Nişabur mektebine mensuptur. O da, burada, tıpkı İbn Furek gibi, bir kolej yönetmiş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir.[72]

Ebû Mansur el-Bağdâdî (öl. 429/1037)

Ebû Mansur el-Bağdâdî, Gazneli fethinden sonra, İsferâin'de yaşamak üzere Nişabur'dan ayrıldı. Bağdâdî, geniş bir çevrede tanınan bir eser bırakmıştır. Açık bir dil ve sağlam bir esas üzere kaleme almış olduğu *Kitâbu Usûli'd-Dîn* adlı eseri, XI. yüzyıl Eş'arî doktrini hakkında yeterli bir fikir vermektedir. İslâm mezhepleri tarihi ile ilgili *el-Fark Beyne'l-Fırak* adlı meşhur eseri, daha önemli bir kitabın hülasası olup, karşı çıktığı fırkalar hakkında ekseriya ilk elden gelen zengin bir malzeme ihtiva etmektedir.[73] Mu'tezile,

Kerrâmiyye ve Bâtıniyye'ye karşı yaptığı şiddetli ve militanca mezhep mücadelesi, tasavvufu hedef almamaktadır. Hatta, Ebû Abdirrahman es-Sülemî'nin (öl. 427/1036), *Kitâbu Târîhi's-Sûfiyye* adlı kitabında hal tercümelerinden bahsettiği bütün sufilerin -ki sayıları binleri bulur- Sünnîliğe mensup olduklarının kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Ancak, hulûl taraftarı olduğu söylenen Ebû Hulman ed-Dımeşkî (öl. 340/951) ve durumununun pek açık olmadığını ve tilmizlerinin Hulûliyye içerisinde gösterildiğini söylediği Hallâc ile sufilerin, Mu'tezilî olmasından şüphelenerek halkaları dışına attıkları el-Kennâd (ö. 952'ye doğru) isimli üç sufiyi Sünnîliğin dışında sayar.[74]

Ebû Nu'aym el-İsfehânî (öl. 430/1038)

Ebû Nu'aym el-İsfehânî'nin eserinde, sufiliğin metotlu bir savunmasını ve teyidini bulmaktayız. Ebû Nu'aym, tahsilini Bağdâd'ta yaptı. Doğduğu ve öldüğü yer olan memleketi İsfahan'a dönmeden önce Mekke, Basra ve Nişabur'da yaşadı.[75] *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eseriyle, ilk tasavvuf tarihçilerindendir. Tasavvufu ilk dört halifeyle başka bazı sahabilere dayandırır. Çoğunlukla karşı çıkılan hadisleri kullanması ve itiraz edilen haberleri yeterli bir tenkit yapmaksızın nakletmesi *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserinin, Sünnî çevrede dahi fevkalade münakaşa edilmiş olduğu kanaatini vermektedir.

Ebû Bekr el-Beyhakî (öl. 458/1066)

Ebû Bekr el-Beyhakî, meşhur Hâkim en-Nisâbûrî'nin talebesi olup, tanınmış bir hadisçi ve Şafiî fakîhi ve hadislerin incelemesine tahsis edilmiş *Kitâbu'l-Ma'rife* adlı bir eserin yazarıdır. Şâfiî nazariyesini bu hadisler üzerine bina eder.[76] Geniş hacimli hadis mecmuası *Kitâbu's-Sünen*'i, bazı çevrelerce, sünen nev'inin tek eseri olarak kabul edilir. Aynı şekilde, önemi hakkında Şâfiî bilginlerce farklı görüşler belirtilen *Mebsût* adlı eseriyle, gerçek bir Şâfiî fıkıh külliyatı meydana getirmiş; İmam Şafiî'yi metheden bir siyerin yanısıra, Şâfiî'nin talebesi göstermeye çalıştığı İbn Hanbel için de bir tercüme-i hal kitabı yazmıştır. *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât* adlı eseri, Eş'arîlik ve Hanbelîliği ahenk içerisinde yaşatmak gayesinde olduğunu gösterir.

Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî (öl. 465/1073)

Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin düşüncesi Eş'arîliğin farklı bir görünüm almasının karakteristik örneklerindendir. Kuşeyrî, kelâmda İbn Furek; fıkıhta

Şâfiî fakîhi Ebû İshak el-İsferâînî ve tasavvufta, Ebû Abdirrahman es-Süle-mî'nin talebesidir.[77] 438/1046 senesinde yazdığı *Risâle*'sinde, Melâmetiy-ye'nin ekzantrikleriyle bozulmuş olan tasavvufun gerçekte Eş'arîliğe muva-fık olduğunu gösterir. Daha sonra, 446/1055'te, el-Kundûrî'nin katliamları-nın vukuu zamanında, *Şikâye* adlı eserinde tasavvufu müdafaa eder. Sünnî-liğin Bağdâd'ta yeniden teessüs etmesinin ve Selçuklular'ın buraya girmesi-nin arefesinde, nazarî tutumlar belli olmuştu ve büyük ekoller günümüze kadar gelen yapılarının temelini atmışlardı.

IV. İBN HAZM (ö. 456/1065) VE ZÂHİRÎLİK

Şâfiî çevrelerde geniş ölçüde yayılmış olmakla birlikte, bütün ulemanın it-tifakını temin etmekten uzak olan Eş'arîlik, Batı İslâm aleminde (Endü-lüs'te), kendisine, Dâvud b. Ali (öl. 270) tarafından kurulan Zâhirîliğe faal bir zindelik kazandıran İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) şahsında güçlü bir ha-sım buldu.[78] İspanya Emevîleri vezirlerinden birinin oğlu olan İbn Hazm 383/933'te doğdu. Bu devletin idari ve siyasî çeşitli mevkilerinde vazifeler yaptı. Devletin sallantıda olduğu bir asırda, vukubulan çok sayıdaki üzücü olayları yaşadı. Önce Mâlikîliğe, daha sonra Şâfiîliğe intisab eden İbn Hazın, sonunda karar kıldığı Zâhirîliğin en seçkin bilginlerinden oldu.[79]

Sağlam delillere sahip bir cedel ve mezhepler tarihi eseri olan *Kitâbu'l-Fisâl*'i; hem İslâmiyet'in Yahudilik ve Hıristiyanlığa hem de, İslâm dahilin-de, Ehl-i Sünnet'in, Mürcie, Şia, Mu'tezile ve Hâricîlik adlarındaki dört esas fırkaya ircâ edilen öteki mezheplere üstün olduğunu ortaya koyma gayesi-ne matuftur.

İbn Hazm'ın bir başka temel eseri, henüz tam olarak edüt edilmemiş bulunan *Kitâbu'l-Muhallâ*'sıdır. Eserin başında, ilahî sıfatlar konusunda Mu'tezile'den mülhem bir mukaddime yer alır. Kitap, fıkhın, mezhebler arasındaki ihtilaflar çerçevesinde sistematik biçimde ortaya konmasıdır. Aynı eserde hem Allah'ın sıfatlarıyla ilgili akideye hem de fıkha yer vermiş olması, İbn Hazm'ın, usûl ve fürû'a ait meselelere aynı entellektüel yapıyı ve aynı esasları vermek istediğini gösterir.

Yine sağlam delillere dayanan *Kitâbu'l-İhkâm*'ında da bu metodunu or-taya koyar. Böyle bir metot izlemesi öncelikle İbn Hazm'ın nazariyesini sa-dece Kur'ân ve sünnetin bir nassı üzerine bina etmek ve yalnızca bu nassın

zâhirî manasına bağlı kalmak hususunda kesin kararlı olduğunu gösterir. Buna göre görünüşte haram olmayan herşey helal sayılacaktır. Kıyas, şeriata bir ictihad faktörü sokabildiği ölçüde meşru bir hükümdür. Hasımları, bu anlayışı sebebiyle, İbn Hazm'ın ne kadar büyük bir çelişki içerisinde olduğunu belirtmeyi ihmal etmediler; yani İbn Hazm, onlara göre, bir yandan fıkıh sahasında kıyasın nazarî zenginliğinden azami ölçüde yararlanmak, diğer yandan da kesinlikle naslara bağlılığın sözkonusu olduğu sıfâtullah meselesinde, önemli ölçüde Mu'tezile ve İsmâilîliğin görüşlerini almakla tenakuza düşmektedir.[80]

V. İMÂMÎLİK

Muhammed b. Ali b. Bâbûyeh (öl. 381/991)

İsnâ-Aşeriye nazarî literatürü, Büveyhoğulları idaresi zamanında hayret verici bir canlılık kazandı. Kaynak eserlerinin çoğu bu devirde ortaya çıktı. İsnâ Aşeriyye'nin seçkin temsilcilerinden olan İbn Bâbûyeh, Rey ve Bağdâd'ta yaşadı. Sultan Ruknü'd-Din Devle kendisine büyük hürmet gösterdi. İbn Bâbûyeh hem muhaddis ve kelâmcı hem de Ehl-i Beyt tarihçisidir.[81] *Kitâbu men-lâ-Yahduruhu'l-Fakîh* adlı hadis kitabı, Şia'nın dört büyük hadis mecmuasından biridir. İmâmiyye'nin inanç esasları hakkındaki risalesi ise, bu fırkanın inanç sisteminin tanınması için otorite olmaya devam etmektedir.

Şeyh el-Müfîd (öl. 413/1023)

Şeyh el-Müfîd, devrinin en seçkin âlimlerinden biridir. Bağdâd'ta, tanınmış Sünnî bilginler tarafından da takip edilen dersler vermiştir.[82] Eseri muhteşem olup pek çok kitabı büyük bir rağbet kazanmaya devam etmektedir. *Kitâbu'l-İrşad* adlı eseri 12 İmam tarihini ihtiva eder. *Kitâbu Avâili'l-Makâlât*'ı ise, diğer fırkalara karşı İsnâ Aşeriyye akidesini ele alır. Bu sonuncu kitabında, Eş'arî'yi aşırı biçimde kötüler ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye karşı da şiddetli düşmanlık gösterir. Bazı hususlarda Mu'tezile ve İmâmiyye arasındaki ihtilafları belirtir ve akide konusunda dahi, bu iki sistem arasını açıkça ayırmaya gayret sarfeder. İbn Bâbûyeh tarafından savunulan görüşler üzerinde yaptığı düzeltmeler gibi, Benû Nevbaht'a yönelttiği tenkitler, İsnâ-Aşeriyye İmâmîliğinin aslî bir farklılık arzettiğini göstermektedir. Bu husu-

sun müstakil bir konu olarak ele alınması ve incelenmesi şüphesiz ilgi çekici olacaktır. Şeyh Müfîd'in çok sayıdaki öğrencileri arasında bulunan iki kişi İmâmiyye'nin müdafaası için önemli hizmetlerde bulunmuştur. Bunlar Şerif er-Râdî ile kardeşi, -daha önce gördüğümüz üzre- Sultan Bahâu'd-Devle'nin halife el-Kâdir'e baş kadı yapmasını telkin etmek istediği, Ebû Ahmed el-Mûsevî'nin (öl. 400/1010) oğlu el-Murtazâ'dır.

Şerif er-Râdî (öl. 406/1016)

Şerif er-Râdî 359/970) yılında Bağdâd'ta doğdu. Babasının mesleğine bütün gücüyle bağlandı; Bahâu'd-Devle ve Sultânu'd-Devle'den destek sağladı.[83] Çok meşhur bir şair oldu. *Divân*'ı, ihtiva ettiği çok sayıdaki övgüleriyle, uzun zamandan beri işaret edilen târihî bir fayda arzeder. Ona en büyük şöhret kazandıran eseri, hitabet, edebiyat, vaazlar ve imam Ali'ye atfedilen sözleri ihtiva eden *Nehcü'l-Belâga* adlı kitabıdır. İbn Teymiyye kitabı, sahte vasfı ve bozuk stili sebebiyle reddederse de sünnî âlimlerden Fahreddin er-Râzî, Mu'tezile'den İbn Ebi'l-Hadîd ve günümüzde reformculardan Şeyh Muhammed Abduh tarafından şerh edilmiştir.

Şerif el-Murtazâ (öl. 436/1045)

Şerif el-Murtazâ 355/966'da doğdu, 406/1016'da kardeşi er-Râdî'nin yerine geçerek onun vazifelerini deruhte etti. Bu vazifeler, Ali taraftarlarının başkanlığı, ceza mahkemesi reisliği ve hac emirliğidir.[84] Şerif ed-Devle'nin ölümünden hemen sonra ve Ebû Kaliçar'ın başa geçmesinden önce (1026) Bağdâd'ı kana bulayan karışıklıklar sırasında evi yakıldı. el-Murtazâ, hayatının son dönemlerinde güçsüz düşmekle beraber, Selçuklular'ın ilerlemelerine iştirak etti. Kardeşi gibi tanınmış bir şair olan el-Murtazâ, şiirlerinde Şiiliği savundu ve Seyyid el-Hımyerî'nin Ali taraftarlarını övmek için yazdığı büyük kasideyi tefsir etti. Kendisi aynı zamanda ünlü bir hatip idi ve *Kitâbu'l-Emâlî* adlı eseri her zaman fevkalade rağbet edilen bir kitaptır. el-Murtazâ, İmâmiyye akidesinin gelişmesi için önemli hizmetlerde bulunmuştur. *Kitâbu'ş-Şâfî* adlı eserinde Mu'tezile alimi Abdü'l-Cebbar'ın siyasî nazariyesine yaptığı reddiye özellikle zikredilmeye değer.

Ebû Câfer et-Tûsî (öl. 460/1068)

Ebû Câfer et-Tûsî, hilâfet tarihinin oldukça karışık olduğu bir yılda,

Tûs'dan gelip Bağdâd'a yerleşti (408/1017).[85] İlk önce Şeyh el-Müfîd'den ders aldı. Onun ölümünden sonra da el-Murtazâ'nın idaresinde tahsilini sürdürdü. el-Kâdir'in ölümü arefesinde (422/1031) ilk üç halife; Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a açıkça sövmekle suçlandı. Yeni halifenin huzurunda yargılandıysa da bir sonuç alınamadı. Selçuklular'ın Bağdâd'a girmesinden sonra meydana gelen hadiseler esnasında Kerh sokağında bulunan evi, kütüphanesiyle birlikte yakıldı. Öyle görünüyor ki, ömrünün kalan kısmını daha önceden inzivaya çekilmiş olduğu Necef'de geçirmiştir.

Ebû Câfer et-Tûsî, *Fihrist Kütübi'ş-Şia* adlı eserinde şii edebiyatı tarihçisi olarak İmâmiyye'nin en seçkin nazariyecileri arasında yer alır. İhtilaflı hadisler (muhtelefü'l-hadîs) konusundaki *Kitâbu'l-İstibsâr*'ı ile *Kitâbu Tehzîbi'l-Ahkâm* adlı eseri İsnâ-Aşeriyye'nin dört büyük hadis mecmuası serisini tamamlamaktadır. İslâm akaidinden tutun da usul-i fıkh, fıkıh ve ahlak ilimlerine varıncaya kadar, İslâm dininin muhtelif sahaları ile ilgili daha birçok eseri olan Tûsî, İmâmiyye'nin Büveyhoğulları devrindeki son büyük nazariyecisidir. Aynı şekilde, Büveyhoğulları idaresinin sona ermesiyle birlikte, İsnâ-Aşeriye edebiyatının altın çağı da sona eriyordu.

VI. İSMÂİLÎLİK

Kadı Nu'mân'ın 363/974 senesinde öldüğünü daha önce görmüştük. Onun şöhretinin büyüklüğü Fâtımî hilâfetine fıkhi eserini kazandırmış olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde o, bu fıkhî eserinin yanında, tarih ve tefsir ilimleri sahasında da kaynak eser sayılabilecek başka kitaplar yazmıştır. Fâtımîler'in siyasi ilerleyişleri, beraberinde, henüz yeteri kadar tanınmayan edebî bir ilerlemeyi de getiriyordu. Bununla birlikte Fâtımîler zamanında yazılmış bazı mühim eserler bu edebî gelişmenin önemini belgelemektedir.

İhvân-ı Safâ

İhvân-ı Safâ'nın büyük İsmâilî ansiklopedisinin Büveyhîler zamanında tamamlanmış olduğunda şüphe yoktur. Ancak menşei, tıpkı tarihi gibi oldukça münakaşalıdır. Bazı çevreler onu, Fâtımîler'in ikinci gaib İmamı Ahmed b. Abdillah'a izafe ederken, bazıları da Ebû Hayyân et-Tevhîdî'ye dayanarak, Basra'da bulunan gizli bir İsmâilî sosyetesine atfederler.[86] İbn

Teymiyye ise, büyük İsmâlî ansiklopedisinin; Hicrî IV. asrın sonlarıyla V. asrın başlarında, Fâtımî devletine bir devlet nazariyesi lutfetmek için şeriatla felsefe ve Şiiliği uzlaştırmak gayesiyle yazılmış olduğunu söyler.

Hamîdüddîn el-Kirmânî (öl. 411/1021)

İran asıllı olan Hamîdüddîn el-Kirmânî, halife Hâkim'in iktidarı zamanında, İsmâilî davetinin yöneticilerinden birisi idi. Gerçek ölüm tarihi bilinmemekle birlikte, 408/1017'den sonra ve Hâkim'in ölümünden, (411/1021) az önce olması muhtemeldir. *Kitâbu Râhati'l-Akl* adlı eseri İsmailîyye akidesinin temel kaynaklarından biridir.[87] Kendisine atfedilen daha başka birçok kitap vardır. İmâmetin meşruluğunu nassa bina etmek için yazdığı kitabı bunlardandır. Ayrıca, Şiîlik bünyesinde ortaya çıkan birçok bölücü hareketlere karşı da birtakım polemik kitabları yazmıştır. Fevkalade aşırılık içerisinde bulunmakla suçlanan Hasan el-Fergânî adlı birisine ve Hâkim'in hilâfetini tanımayan Zeydiyye kelâm bilgini Ahmed b. Hüseyin el-Bethânî'ye (öl. 1020) karşı yazdığı reddiyeler de bunlardandır.[88]

VII. MU'TEZİLÎLİK VE FELSEFE

Mu'tezilîlik ve Kadı Abdülcebbar (öl. 415/1025)

Mu'tezilîlik çok sayıda taraftar muhafaza etmekteydi. 360/962 yıllarının yazarı Malâtî, **bunların,** İslâm'ın bütün büyük yerleşim merkezlerinde (metropole) çok canlı biçimde bulunduklarını söyler. Mu'tezilîlere karşı şiddetli polemiklerde bulunan Bağdâdî, yaşadığı devirdeki Mu'tezile'nin ekseriyetinin, Büveyhî vezir İbn Abbâd'dan (öl. 996) destek görmeleri sebebiyle, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Behsemiyye ekolüne mensup olduğunu bildirir.[89]

Şâfiî Kadı Abdülcebbar açıkça İbn Abbâd'ın isteği üzerine, 360/971'de Rey'e gelip yerleşti. Daha önce Bağdâd'ta yaşamış olup Mu'tezile'ye geçmeden önce Eş'arîliğe mensuptu.[90] Taşra kadılığına tayin edildi ise de, İbn Abbâd'ın ölümünden sonra bu vazifeden alındı. En meşhur eseri olan *Kitâbu'l-Muğnî* henüz sistematik bir araştırma konusu yapılmamıştır. Hukuk teoricisi ve fıkıhtan üstün olduğunu benimsediği kelâmın sabırlı bir müdafii olan Kadı Abdülcebbar, sünnî muhaliflerinin, içerisinde mu'tezilî ve şii temayüllü fikirler bulunmakla tenkit ettikleri önemli bir tefsir bıraktı. Fakih olarak tanınan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1045) onun en meşhur talebesi idi.

Miskeveyh *(öl. 421/1038)*
Büveyhî idaresi her ne kadar Yunan asıllı felsefeyi doğrudan doğruya himayesine almadıysa da, bütün yönleriyle gelişip yayılmasına müsaade etti ve bazı tanınmış temsilcilerine destek sağladı. İmâmiyye'nin müntesiplerinden olduğunu ileri sürdüğü İran asıllı Miskeveyh önce Mu'izzüddevle'nin veziri el-Mühelleb'in hizmetinde, sekreter olarak vazife yaptı. Adudü'd-Devle ve Şemsüddevle'nin iktidarları zamanında, vezir İbnü'l-Amîd ile oğlu Ebu'l-Feth'in lütuflarına mazhar oldu.[91]

Hilâfetin, 295/907'den 369/980 yılına kadar süren karışıklık dönemi için fevkalade önemli olan *Kitâbu Tecâribi'l-Ümem* adlı genel tarihi, olayları nakletmekle yetinmez, gerekli yerlerde örnek bir tarafsızlıkla yorumlar yapar. Platonculuktan mülhem ahlak kitabı, nübüvveti ve onun arkasından imâmeti felsefi yönden açıklayıp doğrulayan küçük itikadî kitabını unutturmamalıdır. Buna göre, felsefenin; dinin hudutları dışında kalmak ve geleneksel verileri silip süpürüp bir tarafa atmak suretiyle gelişmesinin fevkalade zor olacağı kesin bir gerçektir.

İbn Sina (öl. 428/1037)
Miskeveyh'in çağdaşı meşhur feylosof İbn Sina hakkında da aynı cinsten değerlendirmeler yapılabilir. İbn Sina -Latin kaynaklı dillerde Avicenne- Fârâbî'nin halefi olup Büveyhîler devrinde felsefenin en seçkin nazariyecisidir. İbn Sina da, tahsil hayatına Kur'an ve fıkıh öğrenimi ile başlamıştır. Babasının evinde kabul ettiği İsmâilî davetçileri ona sadece cahiliyye devri (antiquité profane) ilimlerini öğretmekle kalmamış, bâtınî ideolojiyi de telkin etmişlerdir. İbn Sina'nın özel doktorluğu, kendisine, Buhara'nın Samanoğulları sultanı Nuh b. Mansûr'un, Yunanca'dan tercüme edilmiş çok sayıda kitap ihtiva eden kütüphanesinin kapılarını açtı. Bununla beraber, onun, çok erken bir devresinde, Farâbi'nin siyasi-dinî sistemini öğrenmiş ve anlamış olduğunun da gözden uzak tutulmaması gerekir. Genç yaşta öğrendiği bu sistem, kendisinin de ifade ettiği gibi, fevkalade kısa bir süre içerisinde Aristo metafiziğinin manasına nüfuz etmesini sağladı. Daha önce de, gereği gibi anlayamamakla birlikte, bu metafizik üzerinde durmuştu.[92]

388/998 yılından itibaren sık sık seyahate çıkması, dolaşması, kendisini, Şiiliğin dal budak saldığı bir devrin birçok olayına katılmaya sevketti. Şii te-

mayüllere sahip olmadığı ve o devirde hakim durumda olan İmâmiyye inancı ile, şii din bilginleri arasında önemli bir tesir icra eden Mu'tezilîlik'le olduğu gibi, ahenk içerisinde olacak bir felsefî sistem kurma gayesi taşımadığı tasavvur edildiğinde, 406/1015'ten 412/1022 senesine kadar olan süre içerisinde Büveyhî prensi Hamdân'ın veziri olabilmesini veya hayatının son 15 yıllık dönemini Alaü'd-Devle'nin himayesinde geçirmiş olmasını anlamak oldukça güçtür. Fârâbî'den intikal eden felsefî bir açıklamasını arzettiği, İslâm dininin mutlak üstünlüğü, ona göre, hiçbir zaman şüphe konusu olmamıştır. İbn Teymiyye onun hakkında şunları söyler: "*İbn Sînâ ve onun ekolü üzere yetişmiş olan bütün feylesoflar Muhammed'in dinini (nâmûs) her zaman Musâ ve İsâ'nın nâmûsundan üstün mütalaa etmişlerdir. Musâ ve İsâ'nın nâmûsu da Yunanlılar'ın nâmûsundan üstündür*".[93] Bu görüşlerinde çok haklı olan İbn Teymiye, onları çok iyi tanıyan, ancak kullanmayan birisidir.

DİPNOTLAR

1 Bazı yazarlara göre Mu'izzüddevle, Abbasî hilafetini ilga etmeye ve iktidarı bir Ali yanlısına vermeye yöneldi; ancak danışmanları onu bu projeden vazgeçirdiler; çünkü onlara göre her türlü gerçek otoriteden soyutlanmış bir Abbasî yanlısını velâyette tutmak daha kolay olacaktı. bkz. *B*, XI, 212-213 ve 262-263; *Düvel*, I, 152. Basra seferi ve Ruknüddevle'nin tayini için bkz. *B*, XI, 219 ve 220.
2 B, XI, 222. Bûyî hakimiyetinin ilk yarım yüzyılında Bağdâd'ta Sünnîlerle Şiîleri karşı karşıya getiren ve çoğunlukla kanlı olan çatışmaların kronolojisi hk. krş. İbn Batta, not: 213.
3 *B*, XI, 223. Sonraki yıllarda meydana gelen karşılıklar için bkz. *B*, XI, 230 ve 241.
4 Berese hk. bkz. *B*, XI 243 ve 254; bu Şii mescidi hk. krş. G. Awad, *İA*, 2. bsk.,1069 vd.
5 *B*, XI, 241, 253 ve 262.
6 *Egypte Arabe*, 179; *B*, XI, 266.
7 Karmatî adı, 359'da Mekke'de, hutbede Abbasî halifesinin adına eklenmiştir.
8 *B*, XI, 271-273.
9 *B*, XI, 273; Eygpte arabe, 187.
10 *B*, XI, 277.
11 *B*, XI, 275 ve 276-277.
12 *B*, XI, 280, 282 ve 291.
13 *B*, XI, 292-293.
14 *B*, XI, 289-290, 293, 295 ve 299-301; Adudü'd-Devle'nin saltanatı hk. krş. H. Howrn, *İA*, 2. bsk., 217- 219 ve Gazneli hükümdarı Sebüktekin'in ilk yılları için bkz. *İA*, II, 163.
15 *B*, XI, 292-293.
16 Hilâfetin 381/991'deki bu bunalımı hk. bk. *B*, XI, 309-311.
17 *B*, XI, 312 ve XII, 19.
18 *B*, XI, 332.
19 İbn Batta, not: 221 ve 222.
20 *B*, XI, 306; Hâkim (ö. 411/1021) hk. bkz. E Graefe, *İA*, II, 238-239; Felek dovar, aynı eseri,

166.

21 Bazı kaynaklar Ebû Rekve'nin Mısır'da hadis tahsil ettiğini ve Mekke, Yemen ve Suriye'ye ziyarete gittiğini bildirmektedir. Emîru'l-mü'minîn ünvanını da almıştır; *B*, XI, 337.

22 *B*, XI, 33; *Egypte Arabe*, 204.

23 *B*, XI, 342.

24 402/1012'deki bu gösterinin metni *B*, XI, 345-346'da bulunabilir.

25 Sultan Mahmud'un Sünnî politikası hk. bkz. İbn Batta, not: 214; *B*, XI, 347 ve 348.

26 İbnü'l-Hişâm hk. bkz. *Lexique Technique*, 318; Ebû Hâtim Hammûş, hk. bkz. *Zeyl*, I, 52; Bîrûnî (öl. 440/1048) hk. bkz. Abdülcelîl, *Breve Histoire de la Litterature Arabe*, Paris, 1945, 284; D.J. Boilot, *İA*, 2. bsk., 1273-1274; *B*, XII, 29-31.

27 *B*, XII, 5.

28 408 yılı, ilk Dürzî yılıdır; *B*, XII, 6.

29 Kâdiriyye'nin bu ilk metni hk. bkz. İbn Batta, not: 225; *B*, XII, 7 ve *Zeyl*, I, 19 ve 21.

30 Sylvestre de Sacy, *Expose de la Religion des Druses*, Paris 1838 (2. cilt); Ph.K. Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion*, 1928; M.G.S. Hodgson, *İA*, II, 647-650.

31 *B*, XII, 9.

32 krş. E. Graefe, *İA*, II, 239'daki değerlendirmeler.

33 *B*, XII, 39-40.

34 H. 418 ve 420 yıllarının iki mesajı Bağdâd'ta büyük bir heyecan meydana getirmiştir; *B*, XII, 23 ve 26.

35 *B*, XII, 26 ve el-Kerh mahallesinin yağmalanması için, *B*, 28 ve 31.

36 B, XII, 31; el-Kâdir'in politikası hk. bkz. K.V. Zettersteen, *İA*, II, 647.

37 *B*, XII, 33-34; Mâverdî (öl. 450/1058) hakkında bkz. B, XII, 80; EI, III, 477; Muhammed Arkoun, 'L'Ethique Musulmane d'Après Mawardi', *REI*, XXXI (1963) I-31.

38 Bu değişik karşılıklar için bkz. *B*, XII, 40 ve 43-44.

39 H.A.R. Gibb ve P. Krauss, *İA*, III, 820-823.

40 Müeyyed (öl. 470/1087) hk. krş. H.F. eL-Hamdânî, *İA*, III, 656-657; Nâsır-ı Hüsrev için bkz. E. Berthels, *İA*, III, 929-930. Yunan felsefesi ve İsmâili Bâtınîlik hakkındaki *Kitâbu'l-Câmi'i'l-Hikmeteyn* adlı eseri H. Corbin ve M. Mu'in tarafından 1953'de Tahran'da basılmıştır; ayrıca bkz. Yahya el-Haşab, *Nasır u Khosraw*, Kahire, 1950.

41 *B*, XII, 45.

42 *a.g.e.*, XII, 50.

43 H.R. İdris, *La Berberie Orientale Sous les Zirides*, Paris, 1962.

44 Selçuklular'ın ilk yılları (h. 429) hk. bkz. *B*, XII, 43-45; H. 433 yılı için ise, aynı eser, 49.

45 Kâdiriye'nin 433'deki metni için bkz. *B*, XII, 49.

46 Cevâlî hk. bkz. *B*, XII, 50 ve 51.

47 *B*, XII, 52, 54, 56; Ebû Kaliçar (öl. 440/1048); H. Bowen, *İA*, 2. bsk., 135-136.

48 H. Bowen, 'The Last Bawayhides', *JRAS*, 1929.

49 *B*, XII, 62-63.

50 *B*, XII, 63 ve Kâdiriyye'nin 445'deki okunuşu için bkz. *Hanâbila*, II, 198; İbn Batta, not: 229.

51 Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin bu suçlanmasına reddiye alarak Eş'arîlik savunmasını kaleme almıştır; *B*, XII, 64.

52 *B*, XII, 66 ve 68.

53 *B*, XII, 66.

54 Benû Hilâl ve Benû Süleym'in istilası hk. krş. G. Marçais, *Les Arabes en Berberie* (1913) ve, *Berberie Musulmane et l'Orient au Moyan Age*, Paris, 1946; J. Schleifer, *İA*, II, 325-326.

55 H. 447'de Suleyhiyye hk. bkz. *B*, XII, 67 ve Besâsirî için bkz. *B*, XII, 9, 79 ve 80-83; *İA*, 2. bsk., I, 1105-1107.

56 B, XII, 87; Tuğrul Bey'le ilgili görüşler için bkz. *B*, XII, 90.

57 *Hanâbile*, II, 7-12; *B*, XI, 234.

58 İbn Batta, not: 95; *Kitâbu'ş-Şeri'a* 1369/1950'de Kahire'de basılmıştır, hulûla karşı bkz. 285-290.
59 *Kitâbu't-Tenbîh ve'r-Redd* isimli kitabının iki baskısı yapılmıştır; birisi Dedering'in 1936 tarihli İstanbul neşri, ikincisi ise 1949'daki Kahire' neşri. Biz bu sonuncu baskıyı kullandık. Ebû Kâsım Haşîş (öl. 253 veya 254) gelenekci Ebû Dâvud es-Sicistânî'nin (ö. 316) şeyhlerindendi. Malâtî hk. bkz. *Şâfi'iye*, II, 112; *Hallâc*, 510.
60 *Tenbîh*, 91; Abdek çoğunlukla bir şii olarak değerlendirilir.
61 *a.g.e.*, 92.
62 krş. 'Profession de Foi d'Ibn Batta', *PIFD*, 1958 isimli eserimiz; başlıca biyografi kaynakları: *Târîh-i Bağdâd*, X, 371-375; *Hanâbila*, II, 144-153; *Mîzân*, II, 170; *B*, XI, 321-322; Zeyl, I, 365.
63 İbn Batta, 33, 42 ve 160; Abdülvehhâb el-Verrâk (öl. 250 veya 251 H.) hk. bkz. *Hanâbila*, I, 209-212.
64 *Textes Inèdits*, 85; *Hanâbile*, II, 155-162; *Tebyîn*, 200-206; *B*, X, 323.
65 Kadı Ebû Ya'lâ (öl. 458) hk. bkz. İbn Batta, not: 232; *Hanâbile*, II, 193-230; *B*, XII, 94-95.
66 Bu iki Eş'arî hk. bkz. *Usûl*, 352; *Tebyîn*, 177-178 ve 243-244.
67 *Tebyîn*, 179-181.
68 *Tebyîn*, 190-192.
69 Ebû Bekr el-Bakıllânî (öl. 403) hk. bkz. İbn Batta, not: 223; *Kitâbu't- Temhîd* Ebû Rızâ tarafından 1947'de Kahire'de ve Mc. Carthy tarafından 1957'de Beyrut'ta basılmıştır. İki baskı birbirini tamamlamaktadır.
70 Hâkim en-Nisâbûrî için krş. *Tebyîn*, 227-231; *B*, XI, 355. Hatib el-Bağdâdî onu Şii temayülleri olmakla suçlar. Hâkim Muâviye'nin lehindeki bir hadisin sahih olmasını reddetmiş olacaktır; kendisi de Kerrâmiyye'ye karşı hasmâne mücadele etmiştir.
71 *Tebyîn*, 232-233.
72 *Tebyîn*, 243-244; *B*, XII, 24; *Ravzat*, I, 46.
73 *İA*, 2. bsk., I, 936; *Tebyîn*, 253-254; *Şâfi'iye*, III, 238-242..
74 Sûfilikle ilgili tavrı için bkz. *Usûl*, 315-316; yine, *Fırak*'ta (s. 241) Hallâciyye'yi Hulûliyye kategorisinde sıralamaktadır. Ebû Abdirrahman es-Sülemî'nin (öl. 427/1036) *Tabakâtu's-Sûfiye*'si son zamanlarda basılmıştır.
75 *TH*, III 275-291; *B*, XII, 45; *Şâfi'iyye*, III, 7-11; Pedersen, *İA*, I, 146-147 vd.
76 *B*, XII, 94. *Kitâbu's-Sünne* 1955'te Haydarabad'da, *Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât* ise 1358/1939'da Kahire'de basılmıştır.
77 *Tebyîn*, 226-227.
78 Zâhiriyye okulunun atası Dâvud b. Ali (öl. 270/884) hk. krş. J. Schacht, *İA*, 2. bsk., II, 188; I. Goldziher, *Die Zahiriten*, Leipzig, 1884.
79 İbn Hazın (öl. 456/1064) hk. krş. R Arnaldez, *Grammaire et Théologie Chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, 1956; *Histoire de la Philosophie Musulmane*, I, 312-317 ve 361.
80 Bu tenkitlerin bir yankısı için bkz. *B*, XII, 91-92 ve XIV, 291.
81 İbn Bâbûyeh (öl. 381/391) hk. bkz. *Kitâbu'ş-Şia*, nr. 661; *Ravza*, 557; Hidayet Hüseyin, *İA*, II, 388; *Risâletü'l-İtikadâti'l-İmâmiyye* isimli akide kitabı Fyzee tarafından *A Shiite Creed* adıyla İngilizce'ye çevirilerek 1942'de Oxford'da yayımlanmıştır.
82 *Kütübü'ş-Şia*, nr. 685; *B*, XII, 15-16; R. Strothmann, *İA*, III, 668; *Die Zwalfer Shi'a*, Leipzig, 1926.
83 Şerif er-Râdî (öl. 406/1016) hk. bkz. F. Krenkow, *İA*, IV, 341-342; *B*, XI, 333, 336, 347-348; XII, 3-4; Şii düşüncenin gelişmesinde *Nehcü'l-Belâga*'nın önemi hk. krş. *Histoire de la Philosophie Musulmane*, 57-59; İbn Teymiye'nin eleştirileri için ise *Essai* isimli eserimizin 108. sayfası ile *MS*, IV, 157-159'a bkz.
84 C. Brockelmann, *İA*, III, 786 vd.; *Kütübü'ş-Şi'a*, nr. 472. Ebû Câfer et-Tûsî, *Kitâbu'ş-Şi'a*'nın bu alanda yegane güvenilir eser olmadığını ve kendisinin de h. 432'de bu konuda bir ihti-

sar yaptığını söylemektedir. *B*, XII, 3, 19 ve 53. İbn Kesîr ise, onu, şiirlerinde Râfızîlik ve Mu'tezilîliği savunan bir şair olarak değerlendirmektedir.

85 Tûsî hk. bkz. XII, 33-97; *Şâfiî'ye*, III, 51; *Ravza*, 380-590; M. Hidayet Huseyin, *İA*, IV, 1034.

86 *Guide*, 31; Yves Marquet, Imamat, 'Resurection et Hierarchie Selon les Ikwan al-Safa', *REI* (1962), XXX, 49-139. İhvan ansiklopedisi ile İsmailîlik arasındaki ilişkilerle ilgili tartışmalar konusunda krş. A. Tibewî, 'Ikhwânu's-Safa, a Critical Study of a Century and a Half of Research', *Islamic Quaterly*, II, 1955; *Histoire de la Philosophie Musulmane*, 190-194.

87 *S*, I, 325; *ISL*, XIX, 245; *Kitâbu Râhati'l-Akl* 1952'de basılmıştır.

88 *Guide*, 43-46 ve 19.

89 *Tenbîh*, 42-45; *Fark*, 169.

90 G.C. Anawati, R. Gaspard et M. Al-Khodeiri, 'Une Somme Inedite de Theologie Mu'tazilite: Le Moghni du Cadi Abd al-Jabbar', *Mideo*, IV, 1957, 281-316; Khodeiri, 'Deux Nouvelles Sections du Mughni', *Mideo*, V, 1958, 417-424; S.M. Stern, *İA*, 2. bsk., 61 vd.; Ebû'l-Hüseyin'in *Mu'temed*'i yakın bir zamanda Şam'da basılmıştır.

91 İbn Miskeveyh'in *el-Fevzü'l-Asğar*'ı J.W. Sweetmann tarafından *Islam and Christians Theology* adıyla İngilizce'ye çevrilip 1945'te Londra'da basılmıştır, bkz. 93-185.

92 Kıymetli bir literatür ilham eden İbn Sina hk. bkz. A.M. Goichon, *La Distinction de l'Essaence et de l'Existance d'Après Ibn Sina*, Paris, 1937; *La Philosophie d'Avicenne et son Influence en Europe Medievale*, Paris, 1994; L. Gardet, *La Pensée Religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951; H. Corbin, *Avicenne et Recit Visionnaire*, Paris ve, *Philiosophie Musulmane*, 235-245 ve 357.

93 *MS*, I, 86-87.

Sünnîliğin Yeniden Yapılanması

(455-575/1063-1180)

I. FÂTIMÎLER'İN YIKILIŞI VE İSMÂÎLÎLİĞE KARŞI MÜCADELE

Nizâmü'l-Mülk (öl. 485/1092) 'ün Siyaseti

Nizâmü'l-Mülk; iktidara gelişinden çok kısa bir süre sonra Selçuklu sultanı Alparslan, kendisine vezirlik görevini tevdi ettiğinde, 50 yaşlarına yaklaşıyordu. Babası, Gazneli Mahmud'un yakınlığını kazananlardandı. Kendisi Şâfiî mezhebi üzere tahsil yapmıştı. Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Ebu'l-Me'alî el-Cüveynî ile olan dostluğu, Eş'arîlik'ten sağladığı yarara şahitlik eder.[1]

Eş'arîliğin katledilen taraftarlarının mesulü saydığı el-Kundurî zehirlenmişti ve az sonra da ölmüştü.[2] 457/1065 senesinde, Bağdâd'ta inşaasına başlanılan Nizâmiye Medresesi, iki sene sonra, büyük bir törenle hizmete açılıyordu. Önemli müesseselerle donatılmış bulunan bu medresenin gayesi, Şafiî fıkhını öğretmekti. Nizâmiye Medresesi'nin idareciliğine, şiddetli bir hadiseden sonra, Şâfiî mezhebinden olmayan Ebû İshak eş-Şirâzî (öl. 476/1084)[3] getirildi.

Nizâmu'l-Mülk'ün Siyâsetine Karşı Gösterilen İlk Tepkiler

Hanefîler, Ebû Hanîfe'nin mezarının üzerine, kendisine önemli bir medre-

senin de ilave edildiği bir türbe inşa ettiler.[4] Bağdâd'ta oldukça güçlü olan Hanbelîler buna oldukça şiddetli bir tepki gösterdiler. Abbasî halifesinin yeğenlerinden Şerif Ebû Câfer el-Hâşimî, Mu'tezilî bilgin Ebû Ali b. el-Velîd tarafından verilen eğitimi protesto için, 460/1068 senesinde, taraftarlarıyla berlikte, İbn Hüseyme'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'inin okutulduğu el-Mansur camiine, daha sonra da Kâdiriyye'nin okunuşunu yeniden ilan için, hilâfet sarayının bürolarına gitti. Şerif Ebû Câfer, bir sene sonra, Hanbelî olmasına rağmen, Mu'tezilîlerle teşrîk-i mesaide bulunmak ve Hallâc'ın fikirlerine taraftar olmakla itham edilen İbn Akîl'e karşı şiddetli bir kampanya başlattı.[5]

Hicrî 464 Yılı Gösterisi

464/1072 senesinde öncekilerden daha şiddetli bir Hanbelî gösterisi yapıldı. Bu nümayişi yöneten, yine Şerif Ebû Ca'fer'di. Ancak buna Nizâmiye Medresesi'nin müdürü Ebû İshak eş-Şirâzî ile tanınmış bazı Şâfiî bilginler de katılmışlardı. Gösterinin gayesi, halife el-Kâim'e (öl. 467/1075) genel ahlakı yeniden teessüs etmek, bozulmuş olan paraları piyasadan çekmek ve yerlerine daha kutlu bir para koymak için birtakım tedbirler aldırtmak idi. Halife, verdiği müphem cevapta, Selçuklu otoritelerine danışmadan nümayişçileri tatmin edemeyeceğini itiraf etmekteydi.[6]

İbn Akîl'in Geri Çekilmesi

Bununla birlikte İbn Akîl meşelesi yeniden gündeme geliyordu. İbn Akîl, Muharrem 465/Eylül-Ekim 1072'de halka yaptığı bir özür dileme konuşmasında, Mu'tezilîlerle olan münasebetlerini kesinlikle bıraktığını ve Hallâc'ın öldürülmesinin meşru olduğu inancında bulunduğunu tanıklarıyla isbatlayacaktır. Yine, bu konuşmada, şeriatın bid'atçılarla ilişki kurmayı yasakladığını ve bir insanı bid'atçılıkla suçlayıcı mütalaalarda bulunan insanın da, bu davranışı sebebiyle, İslâm'ın yıkılması için çalışan birisi olduğunu açıklayacaktır.[7]

İbnu'l-Kuşeyrî Meselesi

Melikşah'ın sultanlığı (465/1073-485/1092) zamanında ve Muktedî'nin hilâfetinin başlangıcında (467/1057-487/1094) yeni bir hadise patlak verdi. Bu olay, kendisiyle Hanbelîliğin ve onun arkasında geleneksel Sünnîliğin

durumlarını sağlamlaştırmayı düşündükleri açıkgözlülüğü göstermektedir. Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî'nin genellikle İbnu'l-Kuşeyrî (öl. 487/1085) ismiyle zikredilen ve Nizâmiye Medresesi'nde ders veren oğlu, 469/1076 senesinde, Hanbelîliği yeniden tecsimcilikle itham etti. Ebû İshak eş-Şirâzî ile mistik Ebû Sa'd es-Sûfî'yi de kendi davasına kazandırarak tekrar muhalefetin başına geçti. Şiddetli karışıklıklar birbirini takip etti. Bu mesele, Ebû Câfer'i desteklemekle itham edilen Muktedî ve Hanbelîleri, Bağdâd'ta, görüşlerini diğer ekollere telkin etmek istemekle suçlayan Nizâmü'l-Mülk arasında açık bir cedel haline dönüştü.[8]

Hanbelîlerle muhaliflerin arasını bulmak için yapılan bir uzlaştırma teşebbüsü başarısız oldu. Halife durumu yatıştırmak gayesiyle, Şerif Ebû Câfer'i, güdümlü konukseverlik durumunda, hilâfet sarayında tuttu; buna karşılık İbnu'l-Kuşeyrî'nin uzaklaştırılmasını temin etti. Bu sıralarda Melikşah'tan gelen bir mektup, Hanbelîliğin Bağdâd'ta hakimiyetini tanıyordu. Bunalımın başlamasıyla birlikte yapılması yasaklanmış olan halk gösterileri, 473/1080 yılında serbest bırakılıyordu. Öte yandan fitne ve ahlaksızlığa karşı halifenin 478/1085 senesinde ilan ettiği tedbirler, fakihler için yeni bir taviz teşkil etmekteydi.

Sünnîliğin Suriye'de Yeniden Yerleşmesinin İlk Yılları

Fâtımî idaresi altında bulunan Mısır'ın fethi, Nizâmü'l-Mülk'ün siyasetinin ve İsmâilîliğe karşı yürüttüğü mücadelesinin bir parçasıdır. Bununla birlikte Sultan Alparslan bu meseleyi çok sonra, 463/1071 yılında, Benû Mirdas'ı itaat altına aldıktan, Abbasî hutbesini Halep'te yeniden ikame ettikten ve bozguncu Türkmen oymaklarını Güney Suriye istikametine sürdükten sonra ele aldı. Bizanslılar'ın, geri kuvvetleri üzerine saldırması yürüyüşünü durdurdu. 463/1071'de kazanılan Malazgirt savaşı ona Ön Asya'yı (Küçük Asya/Anadolu) açtı. Ancak elde edilen bu zafer, onu bir projeyi gerçekleştirmekten vazgeçirdi. Haddizatında onun, Türkistan'da karşılaştığı güçlükler bu projesini gerçekleştirmek için vakit ayırmasına müsade etmemişti.[9]

Sünnîliği Suriye'de yeniden tesis eden ilk kişi, Fâtımîler'in hizmetinde bulunduktan sonra, Selcuklular'ın hizmetine geçen Türkmen emîri Atsız olmuştur. Atsız, Filistin ve Güney Suriye'yi fethetmeye muvaffak oldu; Kudüs'te Abbasî hutbesini yeniden yerleştirdi. 468/1076 senesinde Fâtımîleri Şam'dan kovdu ve bundan böyle Suriye'de Sünnîliğin dayandığı en sağlam

noktalardan biri olacak olan şehrin kalesini inşa etmeye başladı. Mısır'ı da fethetmeye yeltendi ve dönüşünde, fetihten sonra geçen zaman içerisinde ayaklanmış olan Kudüs'ü yeniden itaat altına aldı.[10]

Emîr Tutuş Şam'da

Kardeşi Melikşah'ın Suriye'yi emrine tevdi ettiği Emîr Tutuş, 471/1079 yılında, Şam'a girip emîr Atsız'ı öldürtüyor ve böylece, sebepleri ne olursa olsun, Sünnîliğin Suriye'de yeniden hakim olmasında yararlıkta bulunmuş olan bir şahsiyetin varlığına son veriyordu. Şafiîlik ve Hanbelîliği Şam'da teşvik eden Tutuş, burada, çok faal olarak çalıştı.[11]

Anadolu Selçukluları'nın ceddi olan Süleyman b. Kutlumuş, 477/1084'te, Antakya'yı Bizanslılar'dan geri alırken, Zengi'nin babası Aksungur da Musul'u ele geçiriyor ve Halep şehrinin teslimi için şehre gelmiş olan Melikşah'tan bu şehrin kumandanlığı vazifesini alıyordu (479/1086).[12]

Suriye birleşmekten çok uzak olup Şiîlik ile İmâmiyye ve Bâtıniyye Şiîlikleri çok sayıdaki taraftarlarını koruyorlardı. Buna rağmen, Mustansır'ın Ermeni asıllı cevval veziri Bedru'l-Cemâlî (öl. 487/1094) Suriye'yi yeniden ele geçirmeye muvaffak olamıyor; üstelik 483/1090 yılında, Sayda ve Akka'ya yeniden Fâtımî bir vali yerleştiriyordu.[13]

Hasan Sabbah ve Neo-İsmâilîlik

Mustansır'ın dâisi, halifenin büyük oğlu Nizâr yanlısı ve Bedru'l-Cemâlî'nin hasmı olan Hasan Sabbah (öl. 518/1124) aynı sene (483/1090) Alamut kalesini ele geçirmeye ve burada sağlam bir şekilde yerleşmeye muvaffak oluyordu.[14] Kurmuş olduğu Fedâviyye terör örgütü, bundan böyle, Selçuklular rejimini temelinden tehdit edecektir. Melikşah, veziri ile birlikte, 484/1091'de, kışlık başkenti yapmak istediği Bağdâd'a geliyordu. Nizâmü'l-Mülk Ramazan 485/Ekim 1092'de, muhtemelen Alamut reisi tarafından satın alınmış ve bu iş için yetiştirilmiş olan bir fedâvinin hançer darbesiyle öldüğünde, Melikşah Mısır'ın fethine hazırlanıyordu.[15]

Melikşah da, Kasım 1092 senesinde, müphem şartlar içerisinde, şüphesiz zehirlenme sonucu ölüyor; onun ölümüyle Selçuklular devletinin ihtişamlı devri sona eriyordu. Devlet bünyesinde meydana gelen bölünmeler fedâviye terör örgütünün faaliyetini teşvik edici ve kolaylaştırıcı tabiatta idi.[16]

Berkyaruk'un Başa Geçmesi ve Selçuklular'ın Bölünmeleri

İktidara geldiğinde ancak 16 yaşlarında olan Sultan Berkyaruk (485/1092-498/1105) iktidarı ele geçirmek için kardeşleri ve amcaları ile mücadele etmek zorunda kaldı. Berkyaruk, Mahmud b. Melikşah'ın bertaraf edilmesinden sonra, 487/1094 senesinde İsfahan'da sultanlığını ilan ediyor ve bazı kaynakların söylediklerine bakılırsa, hasmını desteklemiş olan halife Muktedî'yi zehirletiyordu. Cezîre'yi fethetmeyi başaran ve yeni halife Mustezhir'i (öl. 512/1122), ismini hutbede zikretmeye zorlayan Tutuş sonunda mağlup ediyor ve 488/1095 yılında Rey'de öldürtüyordu. Berkyaruk, onun ölümünden kısa süre sonra Nişabur ile Belh'i ele geçiriyor ve Semerkand'da da hutbe onun adına okunuyordu Berkyaruk, Azerbeycan'da Muhammed b. Melikşah'a, Horasan'da da kardeşi Sencer'e karşı çıktı. Tutuş'un iki oğlu Rıdvan ve Dükak, Suriye'de, Halep ve Şam'da hüküm sürüyorlardı.[17]

Mustansır'ın Ölümü: Nizârîler ve Mustalîler

Fâtımî halifesi Mustansır, 487/10 Ocak 1094'de, Kahire'de öldü. Bedru'l-Cemâlî'nin oğlu ve halefi el-Melikü'l-Efdal, Mustansır'ın büyük oğlu Nizar'ı idareden bertaraf ederek yerine kardeşi Müsta'lî'yi geçiriyordu. Nizar, İskenderiye'de taraftarlarına iltihak ediyor; şehrin valisinin desteği ile, burada, el-Mustafa adı altında halife ilan ediliyordu. Bununla birlikte orduya sahip bulunan el-Melikü'l-Efdal kısa zaman zarfında şehri geri alarak valiyi öldürüyor ve Nizar'ı bir hücreye hapsediyordu. Nizâriyye ile Müsta'liyye arasında esaslı bir husumet vardı; günümüze kadar da devam eden bu husumet İsmâilîliği iki muhasım kola ayıracaktır.[18]

Birisi Kahire hilâfeti diğeri yeni Alamut daveti tarafından temsil edilen Müsta'lî ve Nizârî İsmâilîliği faaliyeti, korku vermeye devam ediyordu. Berkyaruk, 488 h.'de, Fedâviyye tarafından düzenlenen bir suikaste maruz kalırken Fâtımîler Suriye'de bazı başarılar elde ediyorlardı.[19] Antep 489 h.'de teslim olduğunu bildiriyor ve Tîr, bir sene sonra yeniden asi bir idarecinin eline geçiyordu. Rıdvan, hutbeyi el-Musta'lî adına okutuyordu. Bu arada Şam'a karşı hazırlanan bir ittifak projesi başarısızlıkla sonuçlandı. 491/1098 yılında Kudüs tekrar ele geçirildi. Antakya'yı ve 492/1099'da Kudüs'ü işgal eden haçlıların şehre girmesiyle karışıklık daha da kötüleşiyordu. Berkyaruk ve İbn Akîl'in cihad çağrıları başarılı olmadı.[20]

Fedâviye Terör Faaliyeti

Bununla birlikte Alamut Nizârîleri Suriye'ye girmeye muvaffak oldular; 499/1105'te Antep'i (Apamee) ele geçirerek yolları kestiler, bölgenin şiddet yanlılarını da yanlarına alarak her tarafa terör ektiler.[21] Muhammed b. Melikşah, iktidara gelmesinden kısa bir süre sonra, İsfahan bölgesi İsmâilîlerine karşı faal bir mücadele başlatıyordu. Şahız gibi kalelerini ele geçiriyor ve emîrlerinden İbn Atteş'i öldürtüyordu.[22]

Bununla birlikte İsmâilîler, sünnî mezhepler tarihçilerinin terörcü vasfından şikayetle söz ettikleri birtakım kasıtlı suikastlerle terör faaliyetlerini sürdürüyorlardı. 500/1106 yılında, Nizâmü'l-Mülk'ün oğlu Fahru'l-Mülk'ü katlediyorlardı. Fahru'l-Mülk, öldürüldüğü sırada, Nişabur'da Sultan Sencer'in veziri idi.[23] Fedâviyye, iki sene sonra (502), İsmâilîlere karşı cihad çağrısında bulunan İsfahan ve Nişabur kadılarını da öldürüyorlardı. Bir diğer İsmâilî terör grubu ise, Benû Munkız merkezî idaresine ait olan Şeyzer kalesini hile ile ele geçirmeye teşebbüs ediyor, ancak bunda muvaffak olamıyordu.[24]

Nizamü'l-Mülk'ün bir diğer oğlu, Muhammed b. Melikşah'ın veziri Ebû Nasr Ahmed, bir fedâvî tarafından yaralanıyor; derhal yakalanan ve cezalandırılan birçok suç ortağının ismini veren katil etkisiz hale getiriliyordu.[25] Şam atabeği Tuğtekin'le birlikte Filistin'de Fransızlara karşı yapılan savaşa katılan ve henüz dönmüş olan Musul valisi Mevdud, 507/1113'de, cuma namazını kılarken Büyük Şam Camii'nde öldürülüyordu. Katil yakalanıp yakılarak öldürüldüyse de Fedâviyye'ye karşı hiçbir müşterek tedbir alınmadı.[26]

Fedâviye'ye Karşı Tepki

Bununla birlikte bir tepki oluşmaya başlıyordu. İsmâilîlerden yararlanan ve hatta çoğu kez onların hizmetlerine başvuran Halep emîri (prince) Rıdvan 507/1113'de öldüğünde halefi, Fedâviyye'nin reisi Ebû Tâhir'i tutuklattırarak öldürtüyordu.[27]

Öte yandan Muhammed b. Melikşah, Meraga emîrini öldürmeleri üzerine, hicrî 510 yılında, toplantı halinde bulunan Fedâviyye'ye karşı daha faal bir hareket başlatmaya karar veriyordu. Emîr Enuştekin Şirgir kumandasındaki bir ordu Alamut'a hareket ediyordu. Ne var ki, Muhammed b. Melikşah tam bu sırada (511/1118), daha 36 yaşında iken vefat ediyordu. Ani-

den vukubulan bu ölüm, Alamut kalesini hiç beklenmedik bir şekilde kurtarıyordu. Bu durumda, insanın aklına haklı olarak, bu işte de Fedâviyye'nin parmağının olabileceği gelmektedir.[28]

Mısır Fâtımîleri'nin Güçlükleri

Tutuklu bulunan halife el-Musta'lî, 495/12 Aralık 1101'de, Kahire'de ölüyordu. Babası öldüğünde henüz 5 yaşında bulunan oğlu el-Mansur'un el-Âmir (öl. 524/1130) adıyla halifelik makamına geçmesi, Kahire hilâfetinin, hasmı Bağdâd hilâfetinden daha nüfuzlu olduğunu gösteriyordu.[29] Filistin ve Suriye'de Fransızlar'a karşı mücadeleye devam eden el-Melikü'l-Efdal, fevkalade güçlü bir vezir olarak kalıyordu. Aynı şekilde 515/1121 yılında öldürülen el-Melikü'l-Efdal'in nasıl öldürüldüğü hususu da fevkalade münakaşa edilmiştir. Tek başına hükümranlık sürme kanaatına varmış olan el-Âmir'in, bu can sıkıcı vezirinden kurtulmaya çalışmış olabileceği haklı olarak düşünülebilinirse, de, bu kederli ölümle ilgili başka izah yolları verilebilmiştir. Bazı yazarlar el-Melikü'l-Efdal'in de Fedâviyye eliyle öldürülmüş olduğunu söylerken, bazı yazarlar da, el-Melikü'l-Efdal'in, Sünnîliğin yeniden hakim olması için çalıştığı için halifeyi kızdırdığını, dolayısıyla onun tarafından öldürülmüş olabileceğini ifade etmektedirler.

Bununla birlikte Fâtımîler'i İsmâilî "diaspora" desteğinden soyutlayan Nizârî Şiiliği, yavaş yavaş Mısır'ı dahi tehdit eder olmuştu. Yeni vezir İbnü'l-Besâihî, Nizârî ajanların ülkeye sızmasını önleyici emniyet tedbirleri almak zorunda kaldı. Nizârî iddialarının asılsızlığını ve Müsta'lî davasının meşruluğunu ilan etmek için 516/1122 yılında, Kahire'de büyük bir halk gösterisi düzenledi.[30]

İsmâilîliğe Karşı Alınan Yeni Tedbirler

İslâm mezhepleri tarihi, müteakip yıllarda Bâtınîliğe karşı yeni tepkiler olduğunu bildirir. Sultan Sencer, gerektiğinde İsmâilî ajanların hizmetlerine başvurmaktan çekinmemesine rağmen, 521/1121'de, hakimiyeti altında yaşayan İsmâilîliği ortadan kaldırmaya gayret sarfediyor ve çok sayıda İsmâilîyi katlettiriyordu.[31]

Bununla birlikte İsmâilîliğe karşı en kanlı tepki Şam'da oldu. Tuğtekin'in yerine geçen Tâcu'l-Mülûk Burî, 523/1128'de, İsmâilî doktrinleri benimsemekle suçlanan binlerce insanı kılıçtan geçirtiyordu.[32]

Fâtımîler'in Yıkılışı

Halife el-Âmir, 524/1130 yılında, Kahire'de Nizârîler tarafından öldürülüyordu. el-Melik'ül-Efdal'in oğullarından birisi üç gün süreyle iktidarı ele geçiriyor ve hutbeyi beklenen Mehdî adına okutturarak İsnâ-Aşeriyye İmâmîliğini Mısır'a yerleştirmeye yelteniyordu.[33] Neticede olgun ve tecrübeli bir insan olmasına rağmen nüfuzu çoğunlukla vezirinin nüfuzu ile karşılaşan halife el-Hâfız duruma yeniden hakim oldu.[34] Yaşlı halife el-Hâfız, fevkalade hareketli geçen bir saltanat sonunda, 544/1149 yılında Kahire'de öldüğünde, Fâtımî devleti çok yakın bir sonun bütün işaretlerini taşıyordu. Çok genç yaşta yerine geçen ve iktidarı ardı arkası gelmeyen hadiselerle sallanan oğlu ez-Zafîr (öl. 548/1154) öldürülerek ortadan kaldırılıyordu.[35] Halefi el-Fâiz (öl. 555/1160) iktidara geçtiğinde 5 yaşların'da olup veziri İbn Rüzzik, mutlak bir işgal tehdidi altında bulunan iktidarı ancak binbir türlü hilelerle ayakta tutabiliyordu. Fâtımîler devletinin son halifesi olacak olan el-Adîd (öl. 567/1171) de başa geçtiğinde küçük bir çocuktu.[36]

Abbasî Hilâfetinin Canlanışı

Selçuklular'la Fâtımîler'in bölünmeleriyle şanslanan, kendi din bilginleri ve Bağdâd sünnî hatiplerinin çok kuvvetli bir ata yadigarı olarak her zaman muhafaza ettikleri bir efkar-ı umumiyye tarafından müdafaa edilen Abbasî hilâfeti, üstünlüklerini yeniden ele geçirmek için çoğu kez adım adım mücadele etti. el-Müktedî (öl. 487/1094), Berkyaruk'a karşı, Mahmud b. Melikşah'ın adayını destekledi.[37] Yerine geçen el-Müstehzir (öl. 512/1118) şüphesiz oldukça silik bir iktidar sürdü, fakat İsmaililiğe karşı mücadele etmekte daha faal bir rol oynamaya çalıştı.[38]

el-Müsterşid (öl. 529/1135) Sultan Mes'ud'a kafa tutmaya çalıştı ve Sultan Mes'ud'un ordusunda bulunan Fedâviyye tarafından öldürüldü[39] el-Reşid (529-530/1135-1136) de iktidara geçmesinden iki sene sonra Fedâviyye tarafından öldürüldü.[40] Yerine geçen el-Muktefî (530-555/1136-1160), Büveyhîler'in Bağdâd'ta iktidara gelmesinden bu yana, hilafet nüfuzunu kısmen hakim kılan ilk halife oldu. Müşâviri ve veziri olan İbn Hübeyre'nin üstün kişiliği ve sadakatı, sünnî hilâfetin bu ilk restorasyonuna büyük ölçüde hizmet etti.[41]

Vezir İbn Hübeyre'nin Siyaseti

Kelamcı ve fakih olan İbn Hübeyre, hicrî 499 yılında, Bağdâd bölgesinde,

Dûr kasabasında doğdu. Irak'ın ilim merkezi Bağdâd'ta, "*Tabakat*" yazarı kadı Ebû'l-Hüseyin (öl. 526/1132) fakih, muhaddis ve hatib olan İbnu'l-Zeghunî (öl. 527/1133) ve Ebû Bekir ed-Dîneverî adlarındaki üç hanbelî âlim tarafından yetiştirildi. İbnu'l-Cevâlikî'den edebiyat tahsil etti. O, halkı Şeriat'a göre yaşamaya teşvik etmek için birlikte Bağdâd mağazalarını dolaştığı, sûfiyane temâyülleriyle tanınan Ebu Abdullah ez-Zübeydî adındaki bir başka hocadan da ilim öğrendi.[42]

el-Müktefi'nin iktidarı zamanında saray hizmetlerine giren İbn Hübeyre, 544/1150'de bu hükümdar tarafından vezir tayin edildi ve saldırılara maruz kalmasına rağmen halife el-Müstencid (öl. 566/1170) tarafından makamında tutuldu.[43] O, 557/1161 senesinde, Basra kapısı mahallesinde bir medrese kurdu ve 560 Mart 1165 tarihinde öldü.

Sünnîliğin yılmaz müdafii olan İbn Hübeyre, hayatı boyunca Abbasî hilafetinin yeniden inşaası için çalıştı.

Bu gayesini gerçekleştirmek için, Abbasî hilafetini son Selçuklular'ın vesâyetinden kurtarmayı düşünüyordu. O, bunun için halife el-Muktefî ile beraber, sultan Mes'ud'u öldürmeyi tasarlayacak kadar ileri gitti. İbn Hübeyre, Batıda, Nureddin'in ittikafını sağlamaya çalıştı ve onu Mısır'ın fethine teşebbüs etmeye yöneltti.[44]

İbn Hübeyre, Irak Şiîliği karşısında kuvvet politikası uygulamamasına rağmen, yine de onu sıkı bir gözetim altında tutuyor ve Şiiliğin en mu'tedil elemanlarını Sünnîliğe ilhak ederek İslâm birliğini yeniden kurma ümidini güçlendiriyordu.O şöyle diyordu: "*Biz Ali'yi rafizlerle beraber bırakmak arzusunda değiliz. Ali'yi bizimkiler arasında saymakta biz onlardan daha çok haklara sahibiz. Ali bizden ve biz de Ali'deniz*".[45]

"*İmam Şâfiî'yi Şâfiîlere bırakmak da istemiyoruz. Onu bizimkiler arasında göstermekte biz Şafilerden daha çok haklara sahibiz.*"[46] İslâm birliğinin yeniden kurulması Selef inancı çerçevesinde olacaktır. İbn Hübeyre, belli bir ekole tahsis edilemeyecek olan camilerin, tıpkı medreseler gibi, bütün Müslümanlara tamamiyle açık tutulmasını belirtiyordu.[47]

Selef akidesinin doğruluğuna kanaat getirmiş olan İbn Hübeyre, Sünnîliğin dört büyük mezhebini tam bir ahenk ve eşitlik esası üzere yaşatmayı düşünüyordu. O, vezirliği sırasında, Buharî ve Müslim'in "*Sahih*"lerinin muhteşem bir tefsiri olan "*Kitabu'l-İfsah*"ı kaleme aldı. Gerekli malzemeyi toplamak için çoğu kez büyük harcamalar yaparak tanınmış ilim adamları-

nı Bağdâd'a getirterek, fukahâ arasındaki nazari ihtilafların uzun bir açıklamasını da bu kitabında topladı. *Kitabu'l-İfsâh*'ın birçok kopyaları yapıldı. Bunlardan birisi halife el-Müstencid'in kütüphanesine kondu, diğerleri de vilâyetlere gönderildi. Nureddin de onun bir nüshasına sahib oldu. Eser geniş bir çevreye yayıldı; kollejlerde ve camilerde mütalea edildi ve çeşitli ekollere mensup fakihler, onu, bir ekolün bir diğer ekole üzerine herhangi bir nazari üstünlüğüne yer vermemiş olması sebebiyle, severek kullandılar.[48]

Nureddin'in Siyaseti

Fatımilere karşı kesin darbeler Nureddin tarafından vurulmuş olacaktır. O, 541/1146 yılında, babası Zengi'nin ölümü üzerine Halep beyi olmuştu. Babası Zengi, tam olarak bilinmeyen şartlarda, Ca'ber kalesi önünde öldürülmüştü. Bu kalenin emiri şiî idi. Nureddin, 543/1148'de, ikinci haçlı işgaline karşı kahramanca karşı koydu ve Şam şehri yıkılmakta olan Bûri devleti tarafından müteakip senede teslim ediliyordu. Suriye'nin birliği ve Sünnîliğin yeniden tesisi, haçlılığa karşı bundan böyle Nureddin'in siyasetinde atbaşı yürüyecektir.[49]

Hanefi mezhebine mensup olan Nureddin, mezhepçilik yapmaksızın cemaatcı bir siyaset uyguladı. Yakın adamı kadı Şehrezûrî (öl. 572/1176)[50] mensubu olduğu Şâfiîliği Suriye'de hâkim tutmakla birlikte, Hanbeliliğin Şam ve Harran'da güçlü bir biçimde yayılmasına müsade etti. O, Şam'da ilk büyük hadis merkezi olan meşhur Nûriye medresesini kurdu. Hukukî cezalara tesbit etmekle vazifeli olan Daru'l-adl (yüksek mahkme) dört büyük sünnî mezhebe mensup fakihleri başkanlığı bünyesinde topladı. O sırada bina edilen camilere ilaveten fakihler için kolejler, sûfiler için de zâviyeler kuruyordu. Birisi Şam'da diğeri Halep'te kurulan iki hastahane, takib edilen bu siyasetin bütünlüğü içerisinde cahiliyye çağından intikal eden ilimlere şüphesiz az bir yer veriyordu, fakat onları istisna etmiyordu.

Mısır'ın Sünnîlik Tarafından Yeniden Fethi

el-Müstencid (öl. 566/1170)'in hilafeti zamanında Nureddin Mısır'a üç müdahalede bulundu. Bu seferlerden ilk ikisi, -ki 599/1164 ve 562/1167 tarihlerinde yapılmıştır-ordu kumandanı kürt emiri Şirkuh ve onun yeğeni, Haçlıları mağlup eden Selahaddin'in askeri ve siyasî bakımdan ülkeye ayak

basmasını sağladı.

Ancak, 564/1169 yılında yapılan sefer kesin oldu.[51] Muzaffer kumandan Şirkuh (dönek Şehvar'ı öldürtüyor ve ölmeden iki ay önce yeğenine devrettiği vezirliği ele geçiriyordu. Bununla beraber Selahaddin, el-Müstezî (öl. 575/1180)'nin saltanatının tam başında, 567/1 171'de, Abbasî hutbesini yeniden yerleştiriyor ve istihbarat görevlilerinin tam vaktinde kendisine bildirdikleri bir Fatımî restorasyon girişimini şiddetle bertaraf ediyordu.[52]

II. EŞ'ARÎLİĞİN YÜKSELİŞİ

Ebu'l-Me'alî el-Cüveynî (öl. 478/1085)

Nasıl ki Büveyhiler devleti dönemi İmâmiyye Şiîliğinin Irak ve İran'da yükseliş devri ise, Selçuklular dönemi de Nizâmü'l-Mülk'ün çevresinde en seçkin nazariyecilerinden bazılarına sahib olan Eş'arîliğin zirvede olduğu devredir. el-Kundûrî'nin vezirliği zamanında, Mekke ve Medine'de yaşamak üzere, doğduğu Nişabur şehrini terketmek zorunda kalan Ebu'l-Meali el-Cüveynî memleketine dönüşünde, "Risâle-i Nizâmiye" adlı itikâdî eseriyle kamu hukukuna dair bir kitabı kendisine ithaf ettiği Nizâmu'l-Mülk'ün desteğini sağladı. Vaaz ve hatiplik faaliyetini büyük bir liyakatla yürüttüğü gibi, Nişabur Nizâmiye medresesinde de dersler verdi.[53]

Bununla birlikte o, Eş'arîlik dışında, fevkalade tartışılmış bir alimdir. Muhalifleri onu, hadisi iyi bilmemek, güçlü bir fakih olarak kendisini Şâfiîliğe kabul ettirememek ve bazan da Mu'tezililiğin tesirirnde kalarak el-Eş'arî ve el-Bakillanî'nin görüşlerini oldukça ileri götürmüş olmakla tenkid etmektedirler.

el-Kiyâ el-Hârisî (öl. 504/1110)

Bununla birlikte devrin büyük eşari bilginlerinin çoğu onun talebleri oldular. Berkyaruk'un iktidarı zamanında Mecdu'l-Mülk'ün himayesine nail olan ve Bağdâd Nizâmiye medresesinde müderrislik yapmaya başlayan el-Kiyâ el-Hârisî bunlardan birisidir. O bu görevini ölümüne kadar sürdürmüştür. 495/1102 yılında gizli bir batıni olmakla suçlanan el-Heresî, İbn Akîl'in şahitlikleri ve başka bazı fakihler tarafından suçsuz kabul edildi. O, Berkyaruk'un 498/1104 yılında ölmesi üzerine, halife el-Müstehzir ve sultan Muhammed b. Melikşah arasında gerçekleşen görüşmelerde arabulucu-

luk yaptı.[54]

el-Kiyâ el-Hârisî'nin eserlerinin tamamına yakını günümüzde kaybolmuş bulunmaktadır. Öncelikle usûlcü olan ve cedelci sanatı ile tanınan el-Heresî, Şerif Ebû Talib ez-Zeynebî ve kadı Ebu'l-Hasan ed-Demegnî gibi muasırı bazı tanınmış hanefî bilginlere karşı Şâfiîliği savundu.

İbn Hanbel'in fıkhî meselelerle ilgili görüşlerini reddetmek için hususî bir kitap yazan el-Kiyâ el-Hârisî, Hanbelîlik karşısında fevkalade tenkitçi bir tavır takındı. Ekseriya Gazalî ile mukayese edilen, bazen ondan daha belagatlı sayılan, fakat daha az bilgili ve daha az esnek kabul edilen el-Heresî, Gazalî'nin meşhurluğu önünde tamamiyle silindi.

Ebû Hamid el-Gazalî'nin Hayatı (öl. 505/1111)

Gazâlî 540/1058 yılında Tus'da doğdu. Tahsilini Nişabur'da Ebu'l-Me'alî el-Cüveynî'nin idaresi altında yaptı.[55] O daha Nizâmü'l-Mülk'ün, 484/1091 ylında, Melikşah'la birlikte Bağdâd'a gittiği senede, Nizâmiye medresesinde büyük bir iştiyakla takibedilen Şafii fıkhı dersi verdi. Umûma açık tarzda verdiği bu derslere Bağdâd'ın en çok sevilen âlimlerinden bazıları da iştirak ediyordu.

Nizâmü'l-Mülk'ün öldürülmesi onu güçlü bir hamiden yoksun bıraktı. Berkyaruk'un 488/1095 yılında Bağdâd'a girmesi üzerine, halife nezdinde ona karşı Muhammed b. Melikşah'ın adaylığını savunan Gazâlî Nizâmiye'deki derslerini bırakıyordu. Bizzat Gazâlî'nin, hayat hikayesinde, dahili bir kriz ve karşı çıkma arzusu sebebiyle olduğunu açıkladığı bu dersi bırakma kararı, siyasi bakımdan uzlaşmış ve belli bir zaman için çok arzulanan biri olmaktan çıkmayı faydalı mütelaa etmiş bir insanın kararı da olmuş olabilir. Böyle bir şeyi düşünmek kesinlikle Gazalî'nin samimiyetinden şüphe etmeyi gerektirmez.

O önce Şam'a gitti. Kudüs ve Hebron yolu ile Şam'a giderken veya dönüşünde, 489/1096 yılında haccetti. Daha sonra onu birkaç yıl süreyle ikamet ettiği Bağdâd'ta ve doğum yeri ola Tus'da görüyoruz O, Tus'da, bir din bilgini ve etrafında tilmizlerin halka oluşturdukları bir sufi hayatı yaşadı. Berkyaruk'un 498/1105 yılında ölmesi üzerine, bu sırada Sultan Sencer'in veziri olan Fahru'l-Mülk, 499/1105 yılının sonunda veya 1106 yılının başında, Gazalî'ye derslerini yeniden başlatma müsadesi verdi; fakat Gazalî, Bağdâd Nizâmiye medresesinde değil, Nişabur Nizâmiye medresesinde ders

vermeyi kabul etti. Müteakıp sene Fahru'l-Mülk bir batınî tarafından öldürüldü. Gazalî üç sene sonra tekrar Tus şehrine döndü ve 19 Aralık 1111 (505 h.)'de burada öldü.

Entellektüel Formasyonu **ve** Ahlakı

Gerçeği bulma konusunda Gazalî'nin düşüncesi kararsız, çekingen, oldukça kompleks ve bazan da gerçek hüviyetini aşar göründüğü için fevkalade farklı yorumlara yol açmıştır. Bazıları onu, sufilerin nurunda yakînin kaynağını buldurtan bir bunalım ile tereddütten kurtulmuş bir şüpheci olarak mütalaa ederken bazıları da onun düşünce sisteminin saf bir subjektivizmden ibaret olduğunu veya Gazalî'nin İsmailîlik meselesiyle kafayı bozmuş bir sünnî olduğunu söylerler. Şüphesiz Gazalî'yi anlayabilmek için en uygun yol, benimsediği düşüncenin seyrinden hareket etmektir.[56]

Gazalî öncelikle, mensup olduğu Şâfiîliğe fevkalade önemli eserler kazandırmış bir fakihtir. Onun fıkhî eserlerinin en değerlisi, hayatının son yıllarına doğru telif ettiği ve Şâfiîliğin usûl-i fıkıhla ilgili nazariyesinin esas prensiplerini yeniden ele aldığı "Mustasfa" adlı meşhur hukuk metodolojisi kitabıdır. O, bu eserinde, Kur'an, Sünnet ve İcmâ'ın İslâm hukukunun kaynağı olduğunu belirtir. Kıyas'ı kabul ederse de, hanefîlerin istihsan'ını veya malikilerin ıstıslahını benimsemez. Bununla birlikte Gazalî, fıkıh sahasında veya daha doğru bir ifadeyle fıkhı anlayış metodunda değerlendirmeleri çoğunlukla katı olan bir fakihtir. O, fıkhı, bu dünyadan itibaren insanı gelecek hayata hazırlamakla vazifeli olan bu gerçek gayesini ihmal ettiğinden dolayı sitemde bulunduğu sufî tarzında mütalaa eder.[57]

Gazalî aynı zamanda bir mütekellimdir. Eş'arîlik temel eserlerinden bazılarını ona borçludur. Bağdâd'a gitmeden önce yazdığı ve asla önemi reddedilmemiş olan *"el-iktisad ve fi'l-itikâd"* adlı itikâdî eseri ile son eserlerinden olan ve İslâm'ın ilk yıllarındaki durumlara bağlılığın ısrarla ifade edildiği *"el-İlcâmu'l-Avâm"* adlı kitabı bunlardandır. Bununla birlikte, o, kelam'ı hiçbir zaman tatmin edici olmayı başaramamış bir ilim sayan ve onu geleneksel Sünnîliğin kesinlikle benimsemiyeceği tarzda tenkid eden bir mütekellimdir. Ona göre, yalnızca cedel tekniği ile insanı dinî hakikate götürmeye muktedir olmayan, aslî tenakuzlarıyla her türlü saf aklî istidlali tehdit eden kelam, esas vazifesi inancı geliştirmek ve müdafaa etmek olan vahye istinad eden iman opsiyonları tarafından savunulmasa, yetersiz kal-

maktadır.[58]

Gazalî aynı zamanda mutasavvıf idi. Aslında Eş'arîlik içerisinde onun gibi daha birçok mutasavvıf bilgin vardı. Gazalî'nin tasavvuftaki tanınmış üstadlarının Muhâsibî ve Ebû Tâlib el-Mekkî oldu ise ve, bazı kayankların belirttiği gibi, onun İbn Sina'dan, İhvân-ı Safâ'dan ve Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin mistik divanından esinlendiği doğru ise, onun, Ebû Bekir el-Mervezî tarafından derlediği İbn Hanbel'in *Kitabu'l-Vera*'nın önemli bir kısmını İhya'sına soktuğu da doğrudur. Halûlün her türlü şekline şiddetle düşman olan Gazalî, Allah aşkı'nın insanı Şeriat'a ihtiyaç duymamaya götürebileceği fikrini benimsemeye itebilecek olan tasavvufî ibahe'ye de karşıdır. Bu sahada yenilik yapmamasına rağmen, daha önceki itirazları yeniden ele alarak ve geliştirerek, İbnu'l-Cevzî ve İbn Teymiyye'nin tenkîdini hazırlıyordu.[59]

İsmailîlik ve Felsefenin Tenkidi

Gazalî, tıpkı bütün tanınmış selefleri mütekellimler gibi, sapık mezheplere karşı mücadele eden bir bilgindir. Nitekim onun ilk iki eseri, *Müstezhirî* ve *Tehâfetu'l-felâsıfe*, birer reddiyedir. *Müstezhirî*'yi, 487/1095 yılında, Abbasî halifesinin isteği üzere, Bâtıniyye'yi reddetmek için yazdı. Bir yıl sonra yazdığı *Tehâfetu'l-Felsâsife*'si ise, Fârâbî ve bilhassa İbn Sina tarafından temsil edilen Yunan felsefesine reddiyedir.

Bu iki eser bir bütündür. Gazalî, el-Müstezhiri adlı kitabında, şöyle der: "*Bâtıniyye'nin nazariyesi, batınî yönüyle, seneviyye ve feylesofların doktirinine; zâhiri yönüyle de rafızilerin ve şiilerinkine benzemektedir.*" Bu iki eser, Gazâlî'nin mezhepler tarihinde müstesna bir bilgiye sahip olduğuna, sapık fırkalarla ilgli doğrudan şahsî bilgilerinin bulunduğuna ve şüphesiz Ebû Bekir el-Bakillanî ve Ebû Mansur el-Bağdâdî gibi büyük bilginler sayesinde, Eşa'rilik mezhebi tarafından daha önceki zamanlarda yapılmış olan reddiye ve itirazlara birçok şey borçlu yetenekli bir cedelci olduğuna tanıklık etmektedir.

Tehâfut'de yer alan felsefenin tenkidi, esas itibariyle hem aklı hem de inanç esaslarını itidal içerisinde temel değer hükmü kabul eden bir Eş'arî bilginin tenkidi hususiyetini taşır. Sapıklık olarak gösterilen 20 suçlamadan sadece dört tanesi bütünüyle sapıklık ve tekfiri gerektirici olarak nitelendirildi; geriye kalan 16 itiraz benimseyenlerinin tekfir edilmesini gerektirme-

yen bidatler olarak bir tarafa bırakıldı.[60]

Gazalî, Bâtıniyye'ye karşı düşmanlığını bütün hayatı boyunca, hatta ihtiyarlık döneminde bile, devam ettirmiştir.

Bizzat Gazâlî, *el-Munkız* adlı eserinde, el-Müstezhirî'den sonra gelen birçok reddiyelere işaret eder. Aklın hakikati bilme delili olması üzerine "*Kitab Hüccetü'l akl*" adlı kitap bunlardan birisidir. Ancak kitabın herhangi bir nushası bilinmediği gibi yazıldığı tarih de ihtilaflıdır. 490/ ve 493 Hicri yılları arasında Hemedan'da kendisine takdim edilen bir batıni yazma kitabe cevap olarak kaleme aldığı "*Kitab Mifsalı'l-Hilaf*"; Tus şehrinde tanıdığı meşhur bir batınîye cevap sadedinde yazdığı "*Kitabu'd-Dürc*" -ki, inzivaya çekildiğinin ilk zamanlarında, Tûs şehrine döndüğü zamana rastlar- ile aynı şekilde zühd hayatı yaşamağa başladığı devrede yazmış olduğu "*Kıstasu'l-Mustakîm*" bu konudaki diğer kitaplarıdır.[61]

Onun eserlerinden birisi de ömrünün son yıllarında, 501/1107'de veya 502/1108'de telif ettiği "el-Munkız" adlı kitabıdır. Bu eser, kelimenin gerçek anlamında bir otobiyografi olmaktan ziyade, dinî hakikatın ana kaynağının nebevî vahiy olduğunu kesin olarak açıklamak gayesiyle, kelam felsefe, İsmailîlik ve tasavvufa karşı yazılmış bir cedel kitabıdır. Böylece o yalnızca ilahî verilere iman etmenin ismâilî dâîlerinin önce imanlarını zayıflatıp daha sonra da yavaş yavaş kendi hususî inançlarına sokmak istedikleri kimselerin kalbine yerleştirmeye çalıştıkları bu şüpheden nasıl kurtarabildiğini göstermek istedi[62]

Gazalî'nin Akîdesi

Gazalî'nin anlayışına göre din, öncelikle Hanbelîlikte olduğu gibi, tam bir teslimiyet ve tasdik üzere, Kur'an ve Sünnet'in kabul edilmesidir. Fakat bu elementer inanç, bu inancın ötesine ulaşmak için teknik bilgilere ve gerekli yeteneklere sâhip olmayan müminlerin büyük çoğunluğu (âmme) için, ihtiyatlı bir güvenden öteye geçemeyecektir. Bu inanç, tefrika ve karışıklığa sebep olan faydasız meseleleri dışarıda tutacak ve çözümlerini seçkin fakihlerin fikrine dayayacaktır. Bu seçkin fakihler veya müctehitler ise, aklı kullanarak, herkes tarafından kabuledilebilir ve anlaşılabilir bir açıklama ile, dinî naslarla irtibatlı biçimde, bu meseleleri çözümlerler. Kalp ile tasdik temel iman verilerinî zenginleştirici ve onlara mutlak kurtarıcılık tabiatı kazandırıcı mükaşefelere yol açar. Fakat bu iman sıddîk kişinin imanla aydın-

latılmış aklı, samimi sadakatı ve sağlam iradesi olma özelliklerinden ibarettir. Son derece derûnî ve kalbî olduğu kadar ferdî ve içsel olan iman üniversel inanç olma iddiasında olamayacaktır. Batınîlik'te nazariyede böyledir, fakat her türlü iman ve sulûkun doğruluğunun yegane hükmedicisi olan Hâlık ile mahluk arasında kalan bir meseledir.[63]

Fıkıh ve Ahlak

Gerçekte Gazalî, amelî yönden de, dini aynı şekilde tarif etmektedir. İbadetler, din bilginlerinin belirledikleri şekilde, titizlikle yapılmalı; fert, aile ve cemiyet hayatı ile ilgili caiz gördükleri muamelelere riayet edilmelidir. Bununla birlikte, bütün müslümanlarca benimsenen mezhepler arasında tafsilata mevcut olan ihtilafların tâli derecede mütalaa edilmesini gerektiren bu ahkâm, iç (ruh) temizliği yolunda yapılan ilk teşebbüslerdir. Bu ameller, esasını oluşturdukları ve herşeyden önce Allah'ı arama, O'na kulluk etme ve bu dünyanın meşguliyetlerinden uzaklaşma iradesini ihtiva eden ahlakla devam edecektir. Dinî ilimlerin ihya edilmesi gayesini taşıyan ve Gazalî'ye büyük ün kazandıran dev eseri "*İhya*", fıkhı gözden düşürmek için yazılmamış fakat onu yüceltmek; ibadetler veya ictimai hayatla ilgili kaidelerin (mua'melât), kendilerine bir mana kazandıran ve insanı Allah korkusu ve sevgisine götüren manevî değerler olmaksızın, bir hiç olduklarını göstermek için yazılmıştır. Buradan şu gerçek ortaya çıkmaktadır: Herkes ferdî ve aktarılmaz (incommunicable) davranışından Allah yanında mesuldür, fakat onun bu davranışını kesinlikle herkes için geçerli bir kaide yapması istenemez.[64]

Gazalî'nin Siyâseti

Şayet "*Müstezhirî*" isimli eserinden itibaren ana hatlarıyla belirlenen siyaset göz önüne alınmazsa, Gazalî'nin bu esas niyeti kendi başına tam olarak anlaşılamaz. Doğruluğu hakkında hüküm verme yetkisinin sadece Allah'a ait olduğu ve seçimiyle ilgili vakitlerin sözcüklerini hiç kimsenin başkasına empoze etme vasfına sahib olmadığı imanın bu derûniliği ve ferdiyetçiliğinin şartları ve hududu, dış alemle ilgili kurallara ve şeriat'ın sosyal kaidelerine (muâmelat) riâyet etmenin yanında, mevcut yöneticilere itaatı ve toplumsal barışı sağlamayı kapsamaktadır.[65]

Allah'a itaatsızlık halleri hariç, âmirlere itaat edilecektir. Bu arada her

müctehid imamın (fakih) hayırı nasihat etmek ve iyiliği öğütlemekle yükümlü olduğunu unutmamalıdır. Bir yatıştırma arzusu içerisinde, ashabı parçalayan çatışmaları tekrar canlandırmaktan kaçınılacak; aksine onların faziletleri ve üstün vasıfları zikredilecek ve Allah'tan onlara merhamet etmesi istenilecektir.

Hulefâ-i râşidîn'in halife oluş sıraları ve öncüllük düzenleri, tarihî olarak halife oluşlarına göredir. Hz. Ebû Bekir'in halifeliğini ashabın ihtiyarına isnad eden doktrinin zayıf olduğunu idrak eden Gazalî, *halefin* peygamber tarafından tayin edilmesi esasını ve netice itibariyle her halifenin de kendi yerine yasal (meşrû) vârisini tayin etmesini kabul ediyor.

Daha da ileri giden Gazalî, ümmetin büyük çoğunluğunu re'yi üzere toplayabilecek kudrete sahib bir insanın, Kureyş soyundan olmak şartıyla bir halife tayin edebileceğini kabul ediyor. Devamlı olarak fakihlerin ve ehil insanların fikirlerine müracaat eden imamın müşavereye geniş bir yer vermesi gerektiğini söylüyor.

Gazalî'nin siyasî doktrininde İmâmetin önemi azaltılmıştır: Şiîlik tarafından inanç esasları içerisine sokulan bu mefhum, usûl (kelâm) ve furu' (fıkıh) arasında müşterek bir kavramdır. İmâmet konusunda müminleri bölen ihtilaflar, kesinlikle dinin temel esaslarıyla alakalı olmadıkları için, inananları birbirlerini tekfir etmeye (ecommunication) sevketmemelidir.[66]

Aynı şekilde Gazalî için öncelikle önemli olan, ümmeti yegane yakinî kaynak olan Kur'an ile sünnet etrafında veya nübüvvet nuru üzere tekrar toplamaktır. Bu hususta muvaffak olmak için herhangi bir mezhebin taraftarı olmamak, fakat hem müsamahakar ve erdemli hem de ilâhî verilere ve hadislere olduğu kadar mevcut otoritelere de saygılı fikirlerin çeşitliliği içerisinde küme küme toplanmak gerekir.

Ehl-i hadîsin böyle anlaşılan literalizmi, mezhepçilikle derinlemesine bölünmüş bulunan bir cemaatta ahenk ve sulh kaynağı idi.

Gazalî'nin Başarısızlığı ve Tesiri

Bununla birlikte Gazalî'nin öğretisi müslüman cemaatı uzlaştıramadı ve birleştiremedi. Gazalî'nin kendisi de ancak uzun bir inziva, zühd ve bir tarafa çekilme döneminde huzur buldu. Tilmizlerinin az bir kısmı değil birçoğunun uzlaşmaz tutumları ile, ekseriya ölçüsüzce geleneksel Sünnîliğe aykırı düşen Eş'arîliği yayma mücadelesindeki payları büyüktür; Halbuki

üstadları Gazalî, bu geleneksel Sünnîliği, kendisini aşan fakat ona gerekli yerini veren çok geniş bir sentez içerisinde bütünleştirmeyi gaye edinmişti. Nitekim onun tilmizlerinden Muhammed b. Yahya en-Nîsâbûrî (öl. 548/1153) hâkim durumda veya güçlenmekte olan Hanbeliliğin korkutucu bir düşmanı oldu. İki seçkin talebesi, tarihçi İbn Asâkir (öl. 571/1176) ve Kutbu'd-Dîn en-Nisâbûrî (öl. 578/1183) de, Eyyûbîler devrinde, Mısır ve Suriye'de, militan bir kelam ekolünün kurulmasına büyük hizmette bulundular; Sübkî ve Memluk aileleri bu şiddet yanlısı ekolün uyanık vârisi oldular.[67]

Şehristânî (öl. 548/1153)

Herhalûkarda Şehristânî, Gazalî'nin tilmizi değildir; o, başka bir çok hocasının yanında, Nişabur'da, İbnu'l-Kuşeyrî (öl. 514/1121)'den ders aldı, (510/1117'de hac ettikten ve 3 sene Bağdâd'ta yaşadıktan sonra, memleketi olan Şehristan şehrine döndü ve burada öldü.

Şehristânî hakkında da çok farklı görüşler mevcuttur. Şafiî tarihçi İbnu'l-Sem'anî gibi kimselerce Bâtıniyye mezhebine temâyülleri olmak ve hatta Alamut Nizârîlerinin propagandasını yapmış olmakla itham edilmiş; İsnâ-Aşeriye mezhebine mensup olan el-Hillî (öl. 726/1326) ve benzeri şiî yazarlar tarafından da İmamiyye'nin mutaassıp bir düşmanı gösterilmiştir. Bu ithamlar tehdit edici oldu. Onu gizli bir batınî taraftarı olma ithamından kurtaran İbn Teymiyye, tanınmış bir çok mütekellim ve vaizler gibi, bazen Eşa'rilik bazan da Şiîlik mezhebine ödünler vermiş olmakla da tenkid eder. Aynı şekilde o Şehristânî'yi *"K. el-Milel ve'n-Nihal"* isimli mezhepler tarihi kitabını, lutuflarına nâil olmayı umduğu yüksek kademeden bir şiînin arzusu üzerine yazmış olmak ve "Kitabu'l-Musara'a" adlı kitabı da her ne kadar İbn Sina'ya reddiye ise de, büyük ölçüde gizli olan felsefi telakkileri sebebiyle telif etmek zaafını göstermekle suçlar.[68]

Bununla birlikte Şehristânî, *Kitâbu'l-Milel*'inde, Bâtıniyye'yi eşine rastlanmaz biçimde kötüler ve feylesofları da İslâm dışı fırkalar arasında gösterir. Nitekim o, kutsal bir kitabı olan dinleri (Yahudilik ve Hıristiyanlık); sahte bir kitabı olan dinleri (Mecûsîlik gibi) ve bir Şeriat'ı olmayan, dolayısıyle dinî görüşleri bütünüyle ilim adamlarının şahsî görüşlerine dayanan dinleri (tabii dinler), aynı anlayışla, gittikçe aşırılaşan bir sapıklık sıralamasına göre inceler. Bu sonuncu sınıfa eski yunan feylesoflarından sonra, İs-

lâm feylesofları ve özellikle (felsefi) doktrini geniş ve çok yönlü bir tahkik ve tahlili gerektirmekle birlikte, İbn Sina da girer. Gazalî'ninkinden daha sert bir biçimde kötülenen, yahudiler ve hıristiyanlardan daha sapık müteaa edilen bu müslüman feylesoflar; görüşlerinin büyük bir kısmını benimsedikleri Yunan feylesoflarının da dûnunda ve sadece câhiliyye arab şirkine hasredilen mezhepler sıralamasında başta yer alırlar.[69]

III. HANBELİYYE MUKAVEMETİ

Şerif **Ebû** Câfer ve **Ebû Muhammed et-Temîmî**

Atılımını devam ettiren Hanbelîlik de oldukça değişmişti. Bağdâd'ta, halk arasında ekseriya gürültülere sebep olan müdahalelerini ve önemli bir kaç doktrin kitabını daha önce gördüğümüz Şerif Ebû Câfer (öl. 470/1178), Barbahârî ve İbn Batta'nın manevî çocuğu idi.[70] Fakat o, kendi başına, Hanbeliliğin tüm eğilimlerini temsil etmekten uzaktı.

Ebû Muhammed et-Temîmî (öl. 488/1196) ondan çok farklı bir şahsiyete sahipti. Halifeler yanındaki yüksek mevkii, bazan onlar tarafından resmî vazifelerle görevlendirilmesi, belagatlı bir vaiz, seçkin bir müşâvir ve hatip, fırsatçı ve uzlaştırıcı bir âlim olması sebebiyle bütün ekoller tarafından müntesiplerinden biri olarak gösterilme şöhretine ulaştı. Aynı şekilde, hilafete sadakatle hizmet ettiği için, her türlü gürültü ve uzlaşmazlığı bertaraf etmesini bildi.[71] Bize kadar gelen iki itikâdî eseri, şüphesiz Hanbeliliğin geleneksel verilerine sadık kalmaktadır. O çok ihtiyatlıdır ama, inkar edilmez bir tarzda, kelam, Şiîlik ve tasavvuftan gelme bazı görüşleri ihlal etmekten de geri kalmamaktadır. Büyük ölçüde tenkid edilen Abbasî yanlılığı, bir bakıma Şia'nınkine benzemektedir. Bir isyan veya tenkide çağrıda bulunmaktan uzak olan iyiliği emretmek vazifesi öncelikle, Devletin bekâsını sağlayan bir esas ve hilafet siyasetinin bir uzantısı olarak taayyün eder.

Abdullah el-Ensârî (öl. 481/1089)

Hanbelîlik, ilk Selçuklular devrinde, en güçlü temsilcilerinden birkaçını daha çok Bağdâd dışından sağladı. İşte bunlardan birisi de Hanbeliliğin en çok beğenilen şahsiyeti olan Abdullah el-Ensarî'dir.O, memleketi Herat ile Nişabur, Tûs ve Bistam'da hadîs, tefsir ve fıkıh tahsil etti.[72] Ailesi ve hocalarından bir çoğu onu tasavvufa meylettirdiler; Nişabur'da, *"Ahbâru'l-Hal-*

lâc"ın yazarı Abdullah b. Bâbûyeh el-Şîrazî (öl. 422/1038) ile karşılaştı. Kariyeri boyunca peşpeşe, 438, 450 ve bilhassa 478/1186'de vukubulan ve onu Hanefîlik, Şafilik ve Mu'tezilîliğin karşısına geçiren hâdiseler, kendisini göç yıllarına doğru sevketmesine rağmen, şöhretinin her tarafa yayılmasını sağladılar.

Onun esas şöhreti ruhun Allah'a yükseliş kademelerini ihtiva eden "*Kitab Menâzili's-Sâirîn*" isimli kitabıyle Hanbeliliğe ilk büyük tasavvufî eserini kazandırmış olmasından gelmektedir. Farsça yazılan ve Arapça'ya tercüme edilen meşhur rûbâîsinde o şöyle der: "*Rabbim görülecektir. O, Arş üzerindedir; kelamı ebedîdir ve O'nun peygamberi Araptır. Kim bunun dışında birşey söylerse bir Eş'arîdir. Bizim nazariyemiz, inancımız (doctrine) İbn Hanbel'inkidir.*" O, İbn Hanbel'in inanç sistemini müdafaa etmek için, onu öven bir hal tercümesinin de yer aldığı, "*Kaside-i Nûniye*" isimli bir akide kitabı ve kelam ilmini kötüleyen eser yazdı. Her iki kitabı da daha sonra ilim adamlarınca yaygın biçimde kullanıldı.

Ebu'l-Ferec eş-Şîrâzî (öl. 486/1093)
Hanbelîlik, Ebu'l-Ferec'le birlikte, Filistin ve Suriye'de hızla yayılıyordu. Tahsilini Bağdâd'ta yapan eş-Şirâzî, 440/1145'ten itibaren Kudüs'te, sonra da Şam'da yaşadı. Emir Tutuş, Şam'da, onu himaye etti. Onun, burada, Eş'arîliğe karşı mücadele ettiği bildirilir. Kendisi gibi hatib olan oğlu Abdulvehhab (öl. 536/1142) "Cehmiyye'ye Reddiye" isimli bir kitab yazdı. Onun bu kitabı vasıtasıyla Şam'da kurulmuş bulunan ilk büyük Hanbelî medresesi Eş'arîliği tanımaya başladı.[73]

Ebu'l-Hattab el-Kalvazânî (öl. 510/1116)
el-Kiyâ el-Hârisî ve el-Gazalî'nin muasırı olan nesilde, Bağdâd'ta, Hanbelîlik tarihine iki insan hakim olmaktadır. Bunlardan birincisi, meşhur fıkıh ve usûl-î fıkıh âlimî Ebu'l-Hattab el-Kalvazânî'dir. Şahane bir yazma halinde bize kadar ulaşan "*Kitabu't-Temhîd*"i müstakil bir araştırma mevzu olabilecek mahiyettedir. Aynı şekilde Ebu'l-Hattab, içerisinde İbn Hanbel'i Hz. Peygamber ve ashaptan sonra, en üstün ve en güvenilir önder olarak övdüğü, "*Kasîde-i Dâliye*" isimli manzum bir akîde kitabı telif etmiştir.[74]
Ebu'l-Vefa b. Akîl (öl. 513/1120)
Bu büyük hanbelî imamların ikincisi, özellikle hanbeli ve şafiî âlimlerden i-

lim tahsil eden; mütekellim, fakih ve ünlü bir edib olan İbn Akîl'dir. Mu'tezile ve Hallâc tasavvufuna temâyül etmesine sebep olan güçlüklere ve 465/1072'deki açık inkarına daha önce değinmiştik. Bu inkarın gerçekliğinde asla şüphe yoktur. İbn Akîl, 475/1082 yılında, bütün şiddetiyle kürsüde Eş'arîliğe hücum ediyordu. Öyle ki neticede, Bağdâd'ta vahim hadiseler birbirini takip etti ve kendisi de, geçici bir zaman için, hitabeti bırakmak zorunda kaldı. O, 484/1091'de, Nizâmü'l-Mülk Bağdâd'a geldiğinde, onun Hanbelîlik mihmandarı oldu.[75]

Tamamına yakını kaybolan fakat kendisine şöhret kazandıran büyük edebî eseri "*Kitabu'l-Funûn*", onun geleneksel Sünnîlik ilmî literatürüne hizmetlerini ve bilhassa usûl-i fıkıh nazariyesi ile ilgili bir dizi kitaplarını unutturmamalıdır. Aynı şekilde onun önde gelen özelliklerinden birisi de, İslâm düşüncesinin bütün görüşlerine ve tüm kelam disiplinlerine tamamiyle açıklığı ve ehl-i hadisi müdafaa eden bir insan olmasıdır. Bununla birlikte o fevkalâde hamiyetperver olan ve aşırı titizlikleri sebebiyle adlî ve idarî vazife almayı reddeden bu seçkin hanbelilerin gidişatını tenkid etmeyi yasaklamıştır.

Abdülkâdir el-Cîlî (öl. 561/1166)

Büyük tasavvufî tarîkatların ilki olan ve günümüzde Kuzey Afrika ve Pakistan'da çok sayıda müntesibi bulunan "*kâdiriye tarikatı*"nın kurucusu hanbeli bilgin şeyh Abdülkadir el-Cîlî'dir. Günümüze kadar Irak'ın en ünlü velilerinden birisi olarak gelmiştir. Bununla birlikte şahsiyeti gerçek yönüyle tanınmamış ve tamamiyle hikayelerle süslenmiştir. Ancak, Memlukler devrinde Kahire'de Kur'an hocalığı yapan tilmizi Şettenevfî (öl. 713/1329), geç sayılabilecek bir tarihte, onun hayatına bir eser tahsis etmiştir.[76]

Abdülkadir el-Cîlî başlangıçta, hocası Ebû Sa'id el-Muharrem'in kendisine bıraktığı ve bilahare onun ismini verdiği medresede fıkıh ve hadis hocalığı yaptı. Aynı şekilde o, tesirli konuşmaları ile etrafında çok sayıda dinleyici çeken ve önemli hitabeleri yazıldığından bu yana fevkalade yayılmış olan iki büyük mecmuaya mevzu teşkil eden seçkin bir hatiptir. Şeyh Abdulkâdir, aynı şekilde büyük ilgi çeken "*Gunye*"sinde, geleneksel tarzda yazılmış bir akide kitabı, küçük bir ahlak kitabı ve mulahhas bir mezhepler tarihi kitabı bıraktı.

Onun birçok kollarıyle birlikte ele aldığı mezhepler sırasıyle Havâric,

Şia, Mürcie, Mu'tezile, Müşebbihe, Cehmiyye, Dırâriyye, Neccâriyye, Küllabiyye ve Sâlimiyye'dir, Bu tasnif içerisinde ne İslâm dışı mütalea edilmiş olan felsefe ne de tasavvufa yer verilmektedir. Halbuki Şeyh Abdulkadir tasavvufun en seçkin temsilcilerinden birisidir ve, Din'in hükümlerine (evâmir) isnad etmesi şartıyle, asla tasavvufun gerçekliğine karşı çıkmayı düşünmemiştir. Nitekim, kendi ekolünün bünyesinde, de, İbnu'l-Cevzî'nin şahsında oldukça sert bir münekkidini buluyordu. İbnu'l-Cevzî böylece uzun yıllar devam edecek eleştiricilik kariyerine başlamış bulunuyordu.

Ebu'l-Ferec b. el-Cevzî'nin İlk Yılları (ö. 597/1200)

Hatip ve müderris olan İbnu'l-Cevzî, vezir İbn Hübeyre'nin desteği sayesinde, el-Müktefî'nin iktidarı zamanında (530-555/1135-1160), hilâfet hizmetine girdi. Daha sonra o, Bağdâd Hanbeliliğini büyük ölçüde teşvik eden halife el-Müstencid (555-566/1160-1171) tarafından hilafet sarayında dinî hitabet ve irşad dersleri vermekle görevlendirildi. Ancak Şeyh Abdulkadir'in ölümünden birkaç sene sonra, özellikle el-Müstezî'nin hilafeti zamanında (566-575/1171-1180) İbnu'l-Cevzî faaliyetini çiftleştirdi. O, 567/1171 yılında, Kâhire'de hutbe yeniden Abbasî halifesi adına okunduğunda, halifeye ithaf ettiği bir kitapta, Sünnîliğin ehl-i bidat üzerindeki bu yeni zaferini övdü.[77]

Bundan sonraki yıllarda o, sürekli dinî konuşmalar yaptı. Kendisine tam yetki verilen İbnu'l-Cevzi, Devletin bekâsına veya Sünnîliğe bütün zararlı fikir ve hareketleri reddetmek vazifesiyle görevlendirildi.[78] 574/1179 Bağdâd hanbeliliğinin yükseliş yılı oldu; halife el-Müstezî, ehl-i hadisin meşhur temsilcisi İbn Hanbel'in kabrine, selef akidesinin baş müdafii olduğunu belirten bir yazıt yazdırdı.[79] İbnu'l-Cevzî'nin hayatının en faal döneminin Mısır'ın Sünnîlik tarafından yeniden fethedilişinin arefesinde olduğu sabit olunca, bu projenin, güçlü bir misyoner çalışması ile Irak Şiîliğini ortadan kaldırmak gayesine matuf olabileceği haklı olarak insanın aklına gelmektedir. Ne var ki en-Nâsır'ın 575/1180'de iktidara gelmesi, hilafet siyasetine çok farklı bir istikamet verecektir.

IV. KUZEY AFRİKA SÜNNİLİĞİ

el-Mürevvidler ve el-Muvahhidler

Abdullah b. Yâsin ve el-Mürevvidler'in İlk Yılları

Sünnîlik, Kuzey Afrika'da, 447/1063 yılından 575/1180 yılına kadar önemli ilerlemeler kaydetti. Hakim olduğu bölgelerin durumlarından hususî bir canlılık kazandı ise de, büyük ölçüde şark tesirlerine de maruz kaldı.[80] Senhaci reisi Yahya b. İbrahim, hac dönüşünde, refakatindeki bazı arkadaşlarıyle birlikte kesin olarak bilinmeyen bir tarihte Kayravan'da mola verdi. O, burada, Fas'lı âlim Ebû İmran el-Fâsî ile karşılaştı. el-Fâsî de, tahsilini tamamlamak üzere Bağdâd'a gitmişti ve burada Cüneyd (öl. 910)'in görüşlerini öğrenip benimsemişti.[81] Ebû İmrân, kendisinden Moritanya cemaatlerinin İslâmlaştırılması hususunda yardım edebilecek bir âlim görevlendirmesini isteyen Yahya b. İbrahim'e, tilmizlerinden Veccac'ı tâyin etti. Veccac da, Yüksek Atlas'ta, İslâm hududlarında misyoner ve askerî faaliyetlere üst hizmeti gören merkezlerden biri olan Vâd-i Nefis ribâtı (dâru'l-murâbıtîn)nı idâre ediyordu.[82] Veccac'ın da bu daveti kabul etmesi üzerine Yahya, en seçkin ve hamiyetperver tilmizlerinden biri olan Mâlîki bilgin Şeyh ve Sûfî Abdullah b. Yâsin'i tâyin etti. Şeyh Abdullah da Senhâc kabilesine mensuptu.[83]

Aslında Abdullah b. Yâsin'in, Yahya b. İbrahim tarafından desteklenen hareketinin menfaat kavgalarının ve etnik bölünmelerin geleneksel hasımları vâdi zencilerini, sürülerinin Sûs ovalarına girmesini engelleyen Atlas Mesmudîleri ile karşı karşıya getirdiği Batı Sahra Senhâç eşrâfı arasında nasıl geliştiği bizce tamamiyle meçhuldür. Ancak onun, dâvet faaliyetinin başından itibaren, mevcut âdetlerine ve kabile bağımsızlığı anlayışlarına aykırı olan emirleri ve nehiyleri Moritanya kabilelerine kabul ettirmek için büyük güçlüklerle karşılanmış olduğu rahatlıkla düşünülebilir. Abdullah b. Yâsin, Yahya b. İbrahim'in ölümü sonrasında yeni hâmisi Yahya b. Ömer ve kardeşi Ebu Bekir'le birlikte, bilinmeyen bir tarihte, yeni bir ribat'a çekildi. Ne varki bu ribatın bulunduğu yer oldukça münakaşalıdır. Nijer kıyısındaki küçük bir ada veya Sahra'nın Atlas Okyanusu kıyısında bir ada olduğu söylenir. Burada onun reformcu ve misyoner faaliyeti devam ediyordu.

al-Mürevvidlerin İlk Başarıları

Ayın şekilde Abdullah b. Yâsin'in bu faaliyetinde işlediği konular da pek bilinmemektedir. Kaynakların bize bildirdiğine göre o, çok katı bir Malikîliğin savunucusu (champion) olarak, öncelikle Kur'an ve Sünnet'in hükümlerini (prescriptions) öğretmek ve Şeriat'ın zina, hırsızlık, adam öldürme ve içki içki içmekle ilgili olarak emrettiği hududu tatbik ettirmek istiyordu. Şüphesiz onun başlattığı el-Mürevvid hareketi esas itibariyle bir Mâlikî hareketi idi ve harzaman böyle kaldı. Bununla birlikte bu hareketin Cüneyd'in tilmizlerinden birine intisap etmiş bulunan Murabitûn arasında neşet etmesini sağlayan durumlar, Mâlikîliğin asla kurucusunu şeriat'ın ahkâmına itaatkar bir tasavvufa engel yapmadığı görüşüne götürmektedir. Öte yandan zaman, reformcu ve birleştirici bir hareketin gelişmesi için oldukça müsaitti. İspanya'da, Emevî hilâfetinin enkâzı üzerinde, yeni bir fetih tehdi di ile engellemekten ziyâde hiristiyanlarla uyum içerisinde varlıklarını idame ettirmek arzusunda olan birçok bağımsız beylikler kuruluyordu Mağrib bölünmüştü. Zîrîler ve Benû Hammad (Hammadoğulları), Doğu'da, Senhâc kabileleri konfederasyonuna mensup oldukları halde, kardeş kavgalarında yıpranmışlardı.[84]

Murâbitûn, 1053-1054'de, mahallî bir zenci devleti tarafından zulmedilen vâdî Senhacîlerini kurtarmak için Sicilmâsa'ye müdâhalede bulunuyorlardı. Böylece Güney Fas'ın fethi başlıyordu. Terudent'ta yaşamakta olan küçük bir şiî cemaatı yok edildi. Buradan Kuzey ve Batı'ya geçen Elmürevvidler, 1058 yıllarında, Kazabalanka ve Sale bölgesinde Atlantik ovasını ellerinde tutan sapık Mesmudî kabileleri, Bergevate ile karşılaşıyordu.[85] Abdullah b. Yâsin işte bu uzun çarpışmalar esnasında, Korifle vâdisi yakınında öldürüldü. Kabri halâ burada görülmektedir. Halefi de benzeri şartlarda öldü. Murabitûn hareketinin tek başkanı durumuna geçen Ebû Bekir, dâhili karışıklıkların başgösterdiği Moritanya'ya tekrar hareket etti; Hareketin kumandanlığını, 1061 yıllarında, el-Mürevvid idâresinin gerçek kurucusu olacak yeğeni Yusuf b. Taşûfîn'e bıraktı.

Yûsuf b. Taşûfin'in Fetihleri

Yûsuf b. Taşûfin, el-Murevvidler'in Güney Fas'ta yerleşmesini sağlamlaştırmak için, Merakeş şehrini kurdu ve daha sonra Fas'ın fethini ele aldı. Fas şehrinin 1069'de yeniden alınması onu Kuzey Fas'ın mutlak hakimi yaptı

Taza ve Mevluye bölgelerinin fethi merkezî Mağrib'in fethini hazırladı. O, 1082 yılında, Cezayir'e kadar bütün Berber ülkesinin hâkimi oldu.[86]

Hristiyanlar, İspanya'da, 25 Mayıs 1085 yılında Tuled'i müslümanlardan geri aldılar. Bunun üzerine Yûsuf b. Taşûfin, 30 Haziran 1086'da, ordularının başında el-Cezire'ye hareket ediyordu ve Bedecûz yakınında meşhur Zellake zaferini kazanıyordu. Müslüman beylerin bölünmeleri, tereddütleri veya gizlice uzlaşmaları ona ancak Müslüman İspanya'ya el-Mürevvidle-r'in el koymasının bu ülkeyi hıristiyan işgalinden koruyabileceği kanaatını verdi. O, bu müdahalesini başarıya ulaştırmak ve meşru bir esasa dayandırmak için, yaptığı iki teşebbüs neticesinde, İspanya emirlerini müşrik veya kâfirler olarak takbîh eden, gayr-i meşru vergiler almak veya hıristiyanlarla işbirliği yapmış olmakla suçlayan bir dizi fetva aldı. Kurduğu İmparatorluk, o öldüğünde, Cezayir şehrinden Kastille'e kadar uzanıyordu. Kendisi için müslümanların emiri ünvanından başka bir unvan kabul etmeyen İbn Taşûfin, hutbeyi İslâm âleminin başkanı olarak mutalaa ettiği Abbasî halifesi adına okutuyordu.

Ali b. Yusuf (öl. 500-537/1106-1143)

Yûsuf b. Taşûfin'in halefi Ali b. Yusuf askerî faaliyetini özellikle İspanya'ya hasretti. Tuled'i yeniden ele geçirmeyi başaramamasına rağmen, bir dizi zafer elde etti. Portekiz Hıristiyan devletlerini tehdid etti. Müslüman emirinin ölümü üzerine Saragosse krallığını kendi imparatorluğuna hattı. Baleares'i burada tutunmayı başarmış olan Esklavon emirinden çekip aldı ve 1117'de Coimbre'i yeniden ele geçirdi. Bununla birlikte hıristiyanlar her zaman tehdit unsuru olmaya devam ediyordu. Aragon kralı, 1126 yılında, İspanya'da el-Mürevvid hâkimiyetinin zayıflığını açığa çıkaran bir askerî seferi Endülüs'e doğru sevkediyordu.[87] Öte yandan Elmürevidler, hıristiyanların İspanya'da yeni askerî faaliyetlerde bulunmasına mani olmakla meşgul olduklarından, ortaya çıkışında dinî ve siyasî ayaklanma ile enerjik biçimde ilgilenemediler. Oysa bu tür ayaklanmalar onların Mağrib'de İbn Mehdî, İbn Tümert'le birlikte sağladıkları üstünlüklerini oldukça güçlendirmekteydi.

Mehdî **İbn** Tümert (öl.524/1130)

Mesmudî ailesine mensup olan İbn Tümert de, tahsil yapmak için Şark'a

gitmişti. Bağdâd, Kahire ve muhtemelen Şam'da tahsil gördü. Ancak tahsil hayatı ile ilgili yeterli malumata sahip değiliz.[88] Onun, Irak'ta, el-Kiya el-Heresî (öl. 504/1110), Gazalî (öl. 505/1111) ve Ebû Bekir eş-Şâşî (ö. 507/1113)'den ve Mısır'da, Sünnîliğin yeniden teessüsü için mücadele eden Ebû Bekir et-Turtûşî'den ders aldığı bildirilmektedir.[89] Bununla birlikte İbn Tümert'in Şark'taki bu ikameti bir çok problem ortaya çıkarmaktadır. Onun Gazâli ile karşılaşması hikâyesi tamamiyle bir masal görünümünde olduğu gibi , Kahire'de Turtûşi'nin talebesi olmuş olması da kesin değildir.

Ne var ki bu durum İbn Tümert'in, el-Kiyâ el-Hârisî'nin öğretisi vasıtasıyle, hem el-Kiyâ'nın hocası Ebu'l-Me'alî el-Cüveynî (öl. 478/1085)'nin nazariyesini hem de el-Kiyâ'nın meşhur bir reddiye yazmış olduğu Hanbelîlik doktrinini tanımış olduğunu tesbit etmeye mani değildir. Yaşadığı devrin en seçkin Şâfiî âlimlerinden (öl. 513/1119) sayılan Ebû Bekir eş-Şâşî, Kadı Ebû Ya'lâ'dan hadis tahsil etmişti. Öte yandan Hanbelîlik, daha önce gördüğümüz gibi, Ebu'l-Hattab el-Kalvazânî (ö. 150/767) ile olduğu kadar İbn Akîl (öl.513/1119) ile de, Bağdâd'ta İbn Tümert'in yaşadığı sırada çok faal gözüküyordu. Diğer taraftan o, büyük ölçüde aynı devirde, Ebû Bekir el-Ulthî (öl. 503/1109)'nin şahsında, çok seçkin bir temsilciye sahip olmuş idi. Bu gayretli âlim Sünnîliğin yeniden yerleşmesi için, muasırlarının düşüncesine önemli ölçüde tesir etti.[90] Diğer taraftan İbn Tümert'in, Bağdâd'-ta bulunduğu sırada, İmâmiyye öğretisini öğrenip benimseyecek imkanı bulamamış olabileceğini düşünmek güçtür. Aynı şekilde onun Kahire'de yaşadığı esnada İsmailiyye ideolojisini tanıyabilecek fırsat bulamamış olabileceğini düşünmek de kolay değildir.

İbn Tümert'in Doktrini

İbn Tümert, gerek Allah inancında şirke asla yer vermemek, gerekse Müslüman cemaatı Hz. Peygamber'in getirdiği inanç sisteminin ve sünnetinin etrafında yeniden birleştirmek için, nazariyesinden çeşitli unsurlar alarak bir birlik (tevhid) doktrini yapmak istedi.[91] O, doğrudan İslâmiyetin ana kaynaklarına; Kur'an, Sünnet ve ashab-ı kiramın ittifakı olarak değerlendirilen İcma'a dönmeyi öngörüyordu. Mezhep imamlarının otoritesini reddeden ve ihtilaflarnı kabul edilmez bulan İbn Tümert, ister Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî, İbn Hanbel, İbn Hazm isterse bir başka müctehidin mezhebi olsun, belli bir mezhebe tamamiyle (sytematiqne) bağlılığı (taklîd) redde-

diyordu. Bunnunla birlikte o, İmam Mâlik'in *Muvatta*'nın hadis mecmuası olarak değerini kabul ediyordu. Onun, *Muvatta*'ı bir hadis mecmuası olarak kabul etmesi, hâkim mezhep olan Mâlikiliğe taviz verdiğini gösterir. Fakat şer'î naslar tâyin edilen tercümanlarını Mehdi'de bulacaktır. İbn Tümert, yakînen açıklanması imkansız bir tarihte, kendisinin tayin edilen Mehdî olduğunu iddia etti. Yanılmaz ve ma'sum olma vasıflarına sahip olması sebebiyle, hem Şeri'at'ın baş temsilcisidir, hem de aksiyonu ile cemaatın birliğini yeniden sağlayacaktır.

İbn Tümert'in akidesi, Mutezile mezhebine verdiği apaçık tavizlerle birlikte, Ebu'l-Me'alî el-Cüveynî'ninkine benzemektedir. Allah'ın sıfatları ile ilgili teorisi açıkca Mu'tezile'den mülhemdir. Şöyle ki, onun teorisi öncelikle Allah'ın varlığını nefy yoluyla ispatlamakta ve Eş'arîliğin ardından giderek O'nu Hay, Âlim, Kâdir, Murid, Semi ve Mütekellim olarak vasıflandırdığı halde, zatından gayrı olan sıfatların Allah'la kaim olmasını kabul etmemektedir. Diğer taraftan o, *"Akide"* sinde ve bunu özetleyen iki *"Mürşide"*sinde Kur'an meselesini, esas mevzu olmasına rağmen mahluk ve gayri mahluk olması yönünden ortaya koymaktan kaçınmaktadır. Aynı şekilde o, iki *"Mürşide"* sinde Allah'ın Arş üzerinde olması (istivâ), Allah'ın her gecenin son çeyreğinde, müminlerin dualarını kabul etmek üzere yeryüzüne en yakın göğe doğru inmesi (nüzûl) ve Allah'ın cennette görülmesi gibi, geleneksel Sünnîliğin önemle üzerinde durduğu bazı temel akide meselelerine temas etmemektedir.

"Akîde" kitabında ru'yetullah meselesinden sadece, dünyada gözlerle görmenin mümkün olması hususunu mevzu dışına atarak, özellikle cennette görmenin eksiksizlikleri ve sınırları üzerinde durmak için sözetmektedir. Aynı şekilde İbn Tümert, "Akide"sinde, müteşabihler sınıfında sıralamak için istivâ ve nüzûl meselelerini zikretmektedir.

Bununla birlikte, burada, belirtmek gerekir ki, her ne kadar mezhepler reddedilmişlerse de, İslâmiyetin temel görevleri olduğu gibi korunmuştur. İkinci halifenin oğlu Abdullah b. Ömer tarafından rivayet edilen ve bir *"Mürşide"* nin başında yer alan bir hadis İslâmiyeti beş esasa dayandırmaktadır: Allah'ın birliği (tevhîd), namaz, zekât, ramazan orucu ve hac.[92] Bu vecibelere, aynı şekilde dinî bir vazife olan cihad ile ona esas teşkil eden iyiliği öğütlemek ve kötülüğü yasaklamak (el-emru bu'l-ma'ruf ven-nehyu ani'l-munker) vecibesi ilâve edilmektedir. Yalnızca Mehdî en son çare ola-

rak cihad'a karar verir. Mehdî bu cihadı, gerek haricî gerek dahilî düşmanlarına karşı çok şiddetli bir silah olarak kullanacaktır; Mehdî yanılmaz ve günahsız (ismet) olma imtiyazı sayesinde falan Müslümanı cennetlik, falan Müslümanı da cehennemlik ilan etme hakkına sahip olacaktır. Birçok el-Mürevvid ve özellikle de Mâlikî âlimi tekfir etmekte uyguladığı sertlik, İbn Tümert'e, bir Müslümanın öldürülmesine ancak şu üç durumda (zinâ, bir müslümanı haksız yere öldürme ve irtidat etme halinde) cevaz veren şeriat'ı ihlal etmiş suçlamasını yönelttirecektir.[93]

İbn Tümert'in Reformcu ve Kurtarıcı (Mehdîlik) Aksiyonu

Onun muhaliflerinin acâib nitelikte olduğunu belirttikleri bu derleme doktrini, aynı zamanda dikkate değer bir aksiyon malzemesi oluşturuyordu. Reformcu gayretinin belirlediği bir dizi aşamadan geçerek 512/1118 yılında Mehdiyye'ye ayak basan İbn Tümert, memleketinin yolunu tuttu. O, Buji'de Nedruma havalisinde yaşayan bir Berber olan genç Abdelmü'min'i davasına kazanıyordu. Abdel-Mü'min bu sırada, Kuzey Afrika'nın kendisine vermekten âciz göründüğü bir ilmi Şark'ta aramağa gitmeye hazırlanıyordu. İbn Tümert'in bilâhare, Tilemsen, Vecde, Gercif'e gittiği, buralarda dersler verdiği ve birçok karışıklıkların çıkmasına sebep olduğu; sonra kovulduğu Fas şehrine geçtiği; daha sonra da çetin yolculuklar yaparak Merakeş şehrine varmak isterken, Miknes ve Sale şehirlerine uğradığı görülmektedir. O, meydana gelen birtakım müphem olayları müteakiben, masalın hakikatle karışmış olduğu görünümü veren davetine devam ederken, Ali b. Yusuf'un polisinden kurtulmak için, el-Mürevvid başkentini terketmek ve berber dağına (Atlas dağına) sığınmak zorunda kaldı. İbn Tümert, burada, bundan böyle en yakın arkadaşı olan Şeyh Ebû Hafs Ömer'in[94] kesin desteğini elde etti ve Atlas halklarını el-Mürevvidlere karşı açıkca ayaklanmaya çağırdı. O, 518/1123 veya 519/1124 yılında, Hz. Peygamber'in kurduğu devlet modelinde bir devlet kurmak ve İslâm'ın prensipleriyle kabilelerin mahallî adetlerini uzlaştırmaya çalışmak gayesiyle Tinmel ribatına yerleşti. *"Onlar Konseyi"*(heyetu'l-aşere) sünnî geleneğinin *"On Seçkin"*ini (aşere-i mübeşşere) ve önceki on kişilik meclise ilave edilen, kabilelerin 40 nakibi, de Hz. Peygamber'in, Medine'ye gelişi işini hazırlamakla vazifelendirdiği 50 nakibi temsil ediyordu. Talebeler (tülbâ) ve hâfızlar (huffâz) dan meydana gelen bir kademeli (hierarchisé) heyet de, misyoner (davet) teşkilatını te-

kemmül ettiriyordu. el-Mürevvidlere karşı silahlı mücadele etmek, hıristiyanlar ve öteki kafirlere karşı savaşmaktan daha zorunlu bir vecibe olarak gösteriliyordu. Fakat İbn Tümert, 29 Ramazan 524/ 27 Eylül 1130'da, Tinmel'de ölüyordu.

Abdu'l-Mü'min ve el-Mürevvidler'in Sonu (1130/1163)
el-Mürevvid idaresini yıkmak ve müslüman Kuzey Afrika'da birliği yeniden sağlamak İbn Tümert'in halefi Abdul-Mü'min'e ait olacaktır.[95] Fakat bu iş uzun ve zor oldu. el-Muvahhid ancak, genellikle ortada olan birçok kanlı savaşlar neticesinde 20 yıllık bir süre sonra Fas'ı fethedeceklerdir. Sonuçta güçlükle ayakta duran bir hâkimiyet empoze edilmiştir. Merakeş şehrinin 1147'de İbn Tümert'in ölümünden takriben 17 yıl sonra ele geçirilişi, Fas Atlantik ovalarının zahmetli fethinin taç giydirdiği el-Mürevvid devletinin yıkılışını kaydediyordu.

Bununla birlikte yıkılan el-Mürevvidler devleti, gerek Fas ve merkezî Mağrib'de varlığını sürdüren Şiîlik ve Hâricîlik kalıntılarını buralardan atarak gerekse sözkonusu kıt'anın günümüze kadar sadakatle bağlılığını devam ettirdiği, daha önce de Emeviler'in mezhebi olan Mâlikîliği güçlendirerek, bununla birlikte tasavvufun gelişmesine mani olmayarak, Mağrib İslâmiyetine fevkalade etkide bulundular. 1109 yılında, Ali b. Yusuf'un iktidarı zamanında, Yusuf b. Taşûfîn'in İspanya'yı fethinin haklılığını bizzat doğrulamış olmasına rağmen, Gazalî'nin bazı eserleri, özellikle *İhyâ-ı Ulûmi'd-Din* adlı eseri Kurtuba'da yakılmıştı.[96] Bununla birlikte tasavvuf, İslâmiyetin, farizalarını kabul ettiği ve mevcut iktidarın meşruluğu hususunu mesele yapmadığı sürece, reddedilmiş görünmemektedir. Tenkidi şeriat'la alakalı malumatlarının bir mesleği sayan fukahanın şiddetli eleştirisi ve gelenekçiliğin muhalif olduğu kelam ilmine Gazalî'nin yaptığı övgüler Mâlikliğin tasavvufun her nevine kökten düşmanlığından çok bu öfkeli irkilmeyi açıklamaya katkıda bulunmaktadır.

Abdül-Mümin (ö. 1163) **ve el-Muvahhid Birliği**
Abdülmümin, el-Mürevvid'in yenilgiye uğratılmasından sonra, 1149 yılından itibaren, bütün gücüyle Afrika'nın fethi için çalıştı. Hilal kabilelerinin varlığını çıkmaza soktuğu bu teşebbüs uzun ve zor oldu. 1152 yılında kazanılan Setîf zaferi, Abdül-Mümin'in daha önce mağlup olan kimseleri (el-

Mürevvid) siyâseti etrafında toplamasını sağlıyordu. 1159 tarihinde gerçekleşen Afrika'nın fethi tamamlanmış olarak mütalaa edilebilirdi. Abdul-Mümin, İspanya'da neticeye ulaşmayan müdahalelerde bulunmasına rağmen, gücünü yayıyor ve kuvvetlendiriyordu. O, İspanya üzerine gönderilmek üzere düzenlediği yeni bir orduyu teftiş ettiği Sale'de, 1163'de öldü. Abdül-Mümin sağlığında *"müminlerin emirî"* unvanını aldı ve Emeviler'in yıkılışından bu yana ilk defa Müslüman Batı ülkelerini aynı idare altında toplamayı başardı. Yerine geçen oğlu Ebû Ya'kub Yusuf (öl. 1163-1184), devletin yükseliş devrini yaşadı ve İspanya meseleleriyle daha yakından ilgilendi.[97]

Bununla birlikte, belirtilen şekilde kurulan bu büyük devlette çatlaklar da yok değildi. Zayıf nokta, el-Mürevvidler'in yıkılması üzerine gerçekleştirdikleri işgalleri sürdüren ve yeni işgal tehlikesi olmaya devam eden hıristiyanların bulunduğu İspanya idi. Balear adalarında küçük bir el-Mürevvid cemaatı yeniden teessüs ediyordu. İbn Tümert'in mehdilik faaliyeti, Abdülmü'min'le birlikte, tevârûs yoluyla bir monarşi düzeni görünümü almaya yöneldiği ölçüde, devlet planında ayrılıklar sürüp gitmesine sebep oluyordu.. Elmuvahid İmparatorluğu'nun zenginlikleri devlet kurucularının hesabına toplanmaya devam ediyordu. Mehdi'nin, kabile ihtilaflarına karşılık yeni bir birlik esası kaim kılma gayesini taşıyan reformu, ister Arap ister Berber olsun, kendisine itaat etmiş veya katılmış bulunan kabilelerin bölgesel özelliklerini yok etmeye hiçbir zaman muvaffak olamadı. Muhtesibler, hâfızlar, müezzinler ve ehl-i hizip, hususiyle Kur'an-ı Kerim ve İbn Tümert'in *"Kitabu't-Tevhîd"*ini tefsir etmekle vazifeli bulunan vâizlar vasıtasıyle büyük bir dâvet faaliyeti sürdürülüyordu. Ancak, hareketin birliğini muhafaza etmek için şiddete başvurmak bazan zorunlu hale geliyordu. Bununla birlikte davet faaliyeti ve şiddet hareketi, Mağrib İslâmlığı'nın yaşayan güçlerinin varlığına; İmam Mâlik'in ekölüne ve tasavvufun halka dayalı şekillerine, halkla bütünleşmiş tasavvufa bağlılığa tamamiyle son vermeyi asla başaramadılar.

DİPNOTLAR

1 B, XII, 90-91 ve 140-141; Harold BOWEN, İA., III, 996-1000, Siyasetnâme, Schefer tarafından 1891-1893'de Fransızcaya ve H. Darke tarafından da 1959'da İngilizceye çevrilip yayınlanmıştır. Ayrıca bkz. Orient musulman, 160 vd.

2 B, XII, 92-93.

3 B, XII, 95-125; Esed Talas, La madrasa Nizamiya, Paris, 1939.

4 B, XII, 95.
5 İbn Batta, 257 ve 258. notlar; İbn Akîl, 337-340.
6 Zeyl, I, 18; B, XII, 105.
7 İbn Batta, 260. not; İbn Akîl, 426-441.
8 B, XII, 115-117, 121-127 Zeyl, I, 19-22; İbn Batta, 261. not; İbn Akîl, 350-366.
9 Alparslan ve Malazgirt Savaşı (463/1071) hakkında bkz. CI. CAHEN, İA., 2. baskı ve la premiere Penetration Turque en Asie mineure, Byzantion, XVIII, 1946-1948; Enquoi la conquête turque appelait- elle la Croisade?, Strasbourg Edebiyat Fakültesi Bülteni, XXIX, 1950.
10 Atsız hakkında bkz. CI. CAHEN, İA., I, 773; B, XII, 106, 114-119.
11 Zeyl, I, 70; B, XII, 119.
12 Bizanslar h. 368'den itibaren Antalya'nın hakimi idiler, bkz. B, XII, 126, Musul ve Halep'in alınması hakkında bkz. B, XII, 126-130; K.V. ZETTERSTEN, İA., IV, 1294-1295, Zenci maddesi
13 Bedru'l-Cemâlî (öl. 487/1094) hakkında bkz. C.H. Becker, El, I, 894 vd; Egypte arabe, 245-255.
14 Hasan b. es-Sabah (öl. 518/1124) ve yeni İsmaililik hakkında bkz. İA., II, 293; krş. H. Corbin, Histoire dela philosophie musulmane, 139-140; Felek dovar, *a.g.e.*, 192 vd.
15 B, XII, 137-139; İbn Akîl , 138-287.
16 İA., II, 226; B, XII, 139; M. C. HODGSON, the order of the assasins, 1955; İbn Akîl, 139.
17 Berkyarûk hakkında krş. CI. CAHEN, İA., I, 1083-1084 vd.
18 B, XII, 148; el, III, 819-820 vd ve Nizar hakkında, 1006; Felak dovar, *a.g.e.*, 171 vd.
19 B, XII, 148. Semerkand emiri Ahmed b. Hakan da, 488/1095'de, zındınlık suçlaması ile öldürülmüştür; bkz. B, XII, 149.
20 Haçlıların gelişi karşısında bkz. B, XII, 155 ve 156-157; Syrie du Nord'da Selçuklu İmparatorluğunun dahilî bölünmelerini gösteren çok güzel bir tablo bulunmaktadır.
21 Düvel, I, h. 499 yılı olayları.
22 Düvel, II, 20; B, XII, 166-167; Muhammed b. Melikşah hak.: İA., III, 719.
23 B, XII, 176. Öte yandan Fâtımîler, 462 1070'den itibaren Benû Ammar şii devletinin nüfuzu altında bulunan Trablusgarp'ı 501/1107'de ele geçiriyorlardı. Fahreddin Ammar, Bağdâd'a geldi halife ve Sultan'dan yardım istedi; kendisine bu yardım söz verildi ama, şehrin şii halkı Fâtımileri desteklediler; bkz. Düvel, II, 20; B, XII, 169 ve 171; Ammar hakkında bkz. G. WIET, El, 461. Haçlılar 503'de şehri işgal ettiler.
24 B, XII, 171; Düvel, II, 22.
25 XII, 173.
26 Mevdûd ilk önce Dukak yakınındaki Paon hangahı'na gömüldü. Sonra Bağdâd'a nakledildi. Tugtekin Taberiye'den Kur'an'ın Osman Mushafı'nın bir nushasını alıp getirdi. Bu nusha, Zehebî döneminde, hala Şam Ulu Camii'nde, vaiz oda (maksûra)sında muhafaza edilmekteydi; bkz. Düvel, II, 25.
27 Rıdvan (öl. 507/1163) hakkında bkz. İA., III, 1234-1235; Syrie du Nord, 268; Düvel II, 25; Alparslan'ın halefi olan oğlu h. 509/1115'da öldürüldü, bkz. B, B, XII, 178.
28 Alamût hakkında bkz. İA., I, 364; Melikşah'ın oğlu Mahmud (öl. 525) tahta çıktığında ancak 13 yaşında idi; bkz. İA., III, 719 ve 1387. Aynı yılda h. 510/1116'da, Tus'ta Sünnîler ile Şiîler arasında çatışmalar başgösteriyordu; bkz. B, XII, 179.
29 el-Emir (495-524)'in saltanatı hakkında bkz. STERN, İA., 451-452 vd. el-Malik el-Efdal'ın 515/1121'de öldürülmesi hakkında bkz. B, XII, 188-189; Syrie du Nord, 348.
30 Bu vesile ile kamuya açıklanan belge *el-hidayetu'l-âmiriye* adı ile muhafaza olunmuş ve A.A.Fyzee tarafından 1938'de basılmıştır.
31 B, XII, 198.
32 Syrie du Nord, 352; B, XII, 200.

33 el-Emir'in 524'te katledilmesi ve Kahire'deki karışıklıklar için bkz. B, XII, 200-201; Egypte arabe, 268.
34 Hafız hakkında bkz: E. GRAEFE, El, II, 225; Egypte arabe 269-278.
35 Fatımî ez-Zafîr (ö. 458)'in saltanatı için bkz. İA., II, 96; Egypte arabe, 278-285.
36 İbn Ruzzî hakkında bkz. İA., IV, 667 ve el-Adid (ÖL. 567/117) hakkında bkz. G. WIET, El, 202-203; Egypte arabe, 289-302.
37 Muktedî (öl. 487/1094) hakkında bkz. K.V. ZETTERSTEED., İA., II, 768; B, XII, 146.
38 Müstezhir (öl. 512/1118)hakkında bkz. İA., III, 825; B, XII, 182.
39 Musterşid (öl. 529/1135) hakkında bkz: İA., III, 1199 Hodgson, Alamut konusundaki maddelerinde (İ.A., 364) bu son iki halifenin öldürülmesinden Bâtıniyye'yi sorumlu tutmaktadır.
41 Muktefî (öl. 555/1160) hakkında bkz. İA., III, 769.
42 Vezir İbn Hübeyra (öl. 560) hakkında krş. İbn Batta, 284 ve 287. notlar. Ebû'l-Hüseyin (öl. 526) ve İbnu'l-Zagûnsî (öl. 527/1132) hakkında krş. Zeyl, I, 176-177 ve I, 216-220.
43 el-Mustencid (öl. 566/1170) hakkında bkz. İA., III, 820; B, XII, 262.
44 Zeyl, I, 258.
45 Zeyl, I, 273.
46 Zeyl, I, 273.
47 Zeyl, I, 279-280.
48 Zeyl, I, 252.
49 Nureddin'in dinî politikası hakkında krş J. SAUAGET, Alep, 115-127; Le Precis de droit d'Ibn Qudama (giriş); B, XII, 278.
50 Kadı Şehrezurî (öl. 572) hakkında bkz. B, XII, 296-297.
51 H. 529 seferi için krş. Egypte arabe, 293-299; B, XII, 252-253 ve 257.
52 el-Adid hakkında bkz. İA., 202-203. Umare'nin 567'de Fatımîliği yeniden tesis etmeye yönelik bu teşebbüsünün uzun bir öyküsü ve hanbelî İbnun-Neva'nın rolü hakkında bkz. B, XII, 233-326; H. DERENBOURG, Umara du Yemen, Paris, 1897-1904 (3cilt); Huseyin el-Hemedanî, Tari'hu's-Süleyhiye, 1955.
53 Ebu'l-Meâli el-Cûveynî (öl. 478/1085) hakkında bkz. Louis GARDET, İA., II, 620-621 Kitabu'l-Irşad Luciani tarafından Frnsızcaya çevrilmiş ve basılmıştır (Paris, 1938) Nizâmiye ise, 1948'de Kahire'de basılmıştır; fakat bu kitabın ona ait olduğuna karşı çıkanlar olmuştur. Bkz. Tebyin, 278-285; Shafi'riya, III, 254-258; B, XII, 128.
54 el-Kiyâ el-Hârisî (öl. 504/1110) hakkında bkz. B, XII 162 ve 172-173.
55 Gazâlî çok uzun zamandan beri birçok önemli çalışmanın konusu olmuştur. Onlardan en son yapılanlardan birkaçı şunlardır. F.Jabre, La biographie et l'Oeuvre de Ghazali, MİDEO, 1954, 73-102; La notion de certitude selon Ghazali, Paris, 1958; La notion de ma'rifa hez Ghazali, Beyrut, 1958; M. BOUYGES, Essaie de chronologie des Oeuvres d'al-Ghazali (M. Allard tarafından Beyrut'ta 1959'da neşredildi); W. MONTGOMERY WATT, Muslim Intellectual (1963) ve Islâmic philosophy and theology, Edinbourgh, 114-124; Histoire da la Philosophie musulmane, 251-261.
56 Krş. La notion de certitude selon Ghazali, aynı yer.
57 Muslim Intellectuel, 108.
58 Aynı eser 117.
59 Otto Pretzl, böylece, Gazâlî'ye atfedilen Farsça İbâhiyye'ye reddiye kitabını Almancaya çevirip yayımladı; krş. Die streitsehrift des Ghazali gegon die ibâhîya, Munich 1933.
60 Muslim Intellectual, 57 vd.
61 Muslim Intellectual, 68, 140 ve 174.
62 Bağdâdî, Bâtıniyye cedelci misyonerliğinin metodlarını tahlilinde bu teşkik kavramını açıkça ortaya koymuştur; bkz. Fark, 278-282. Ebû Sa'id el-Cennâbî'ye atfedilen *Kitabu's-Siyâse* şüphe götürmeyecek bir doğruluğa sahiptir, fakat ismâilî davet yöntmelerinin birçok

fikrini ünlüleştirmektedir. Bu fikirler sünnî çevrelerde tepkilere yol açmıştır.

63 A.J. WENSINCK, La Pensée de Ghazali (Paris 1940) isimli eserinde Gazâlî'nin Batınilik konusundaki düşüncesini özel olarak ele almıştır.

64 Bkz. G.H. Bousquet ve mesai arkadaşlarının yaptığı analiz ve dizin (Paris 1955).

65 Gazâlî'nin politik görüşleri sistematik bir araştırmanın konusu alabilecek niteliktedir. Gazâlî hilafetle ilgili düşüncesini *el-İktisad* (s. 105 vd)'da ortaya koymuştur.

66 Gazâlî'nin diğer müslüman ekollerle ilgili yaklaşımı için krş. Tefrika, 53-55, 56-70. Gazâlî, diğer taraftan, en son yazdığı kitabı "*İlcamu'l-, Avam*'da, hanbeliliğin gelenekçi fideizmini müslüman doktrinin içerisine sokmaktadır. Onun bu yaklaşımı ilgi çekicidir, ayrıca . tevhidin dört derecesi için, krş. La Pensée de Ghazali, a.g.e., 158.

67 Gazâlî'nin ünlüleşmesi ve etkisinin tarihi henüz sistemli bir araştırma konusu yapılmamıştır. Muhammed en-Nisâburî (öl. 548) ve Kutbeddin (öl. 578) hakkında krş. Şezerât: IV, 151 ve 163.

68 Şehrestanî (öl. 548/1153) hakkında krş. İslâmic philosophy and theology, 126-127; A. Guillaume, The summa philosophiae of Shahrastani, "*Nihayetü'l-ıkdam*"ın İngilizce baskısı ve çevirisi, Londra 1934; ayrıca bkz. MS, II, 209.

69 krş. Milel, III, 43-245.

70 Şerif Ebû Cafer (öl. 470) hakkında bkz. Hanâbila, II, 237-241; Muntazam, VIII, 315-317; B, XII, 119; Zeyl,I, 15-16; Sezerât, II, 336-338.

71 Ebû Muhammed et Temimî (ö. 488) hakkında bkz. Hanâbila, II, 250-251; Muntazam, IX, 88-89; B, XII, 150; Zeyl, I,77-85; İbn Batta, 262 ve 272. notlar.

72 Bkz. S. de Beaurecueil, İA., ansâri mad; Zeyl, I, 51-68; Şezerât, III, 365-366.

73 Ebu'l-Ferec eş-Şirazî (öl. 486) ve oğlu Abdullvehhab (ö. 536) için krş. Zeyl, I, 68-73 ve 198-201.

74 Ebu'l- Hattab el-Kalvazânî (öl. 510/1116) hakkında bkz. Zeyl, I, 116-126; İbn Batta, 273. not.

75 Zeyl, I, 142-163; G. Makdisî, Melanges Louis Massignon içinde, III, 92-126 ve PIFD'deki araştırması, 1962.

76 W. Braune, İA., I, 70-72); İbn Batta, 2924de 298' ekadar olan notlar; Zeyl, I, 290-301; Şezerat, IV, 198-202.

77 İbnu'l- Cevzî (öl. 597/1200) için bkz. Zeyl, I, 399-434; İbn Batta, 299'dan 306. nota kadar olan yerler.

78 el-Müstezî (öl. 575/1180) hakkında bkz. İA., III, 811.

79 B, XII, 300.

80 Sadece birkaç temel noktaları üzerinde durduğumuz Elmurevidler ve Elmuvahidler tarihi hakkında geniş bilgi için bkz. Henri Terrasse, Histoire du Maroc; G. Drague, Esquisse d'une histoire religieuse du Maroc; bu iki devletle ilgili bir bibliyografya ortaya koymak için bkz. C. Cahen, l'introduction à l'histoire de l'Orien musulman, 75 ve 221.

81 Ebû İmran el-Fasî hakkında bkz. G. Drague, Esquisse d'une histoire religieuse du Maroc, 28; O, burada, sözkonusu Cüneydiyye'nin önemini belirtmektedir.

82 Ribat, bir zaviye olabileceği gibi, sufilerin toplandıkları bir kurum da olabilir. Bununla birlikte cihad fikrine güçlü bir şekilde bağlıdır. Cihad ise silahlı bir eylem yolu ile olmaktan çok bir davet vasıtası ile gerçekleşebilir. Krş. G. Marçais I.A, III, 1230-1233.

83 Abdullah b. Yasin hakkında bkz. H. Terasse, Histoire du Maroc, I, 211 vd; Esquisse d'une histoire religieu du Maroc, 29-30.

84 El Murevid davetinin başlangıcında Mağrib ve müslüman İspanya'nın durumu hakkında krş. G. Marçais, La Berberie Musulmane, et l'Orient au Moyen Âge, Paris, 1946.

85 Bergavete hakkında krş. R.Le Tournau, İA., I, 1075-1076 o, burada, Bergevate'nin temelde iyi tanınmayan nazariyelerini, bir takım şii unsurların ve Hâricilik ahlaki değerlerinin sokulması sonucunda, sünnî İslâm'ın bozulmuş bir berberi yorumu olarak tanımlamakta-

dır.

86 Yusuf b. Taşûfin hakkında krş. Histoire du Maroc, I, 222 vd.

87 Ali b. Yusuf b. Taşûfin (öl. 537/1143) için krş. Histoire du Maroc, I, 242 vd; E. Levi, Provençal, İ.A, I, 400-402.

88 İbn Tümert (öl. 524/1130) hakkında bkz. R Basset, el, II, 451-453; Histoire du Maroc, I, 266-269; ayrıca 891. dipnota bakın.

89 Tartuşî (öl. 520/1126 veya 525/1130) için krş. Ecole Malikite en Orient, 146-148; "*Kitabu'l-Havâdis ve'l- bid'a*"; bidatlere reddiye niteliğindeki bu eser Talbi tarafından 1959'da Tunus'ta neşredildi.

90 Hanbelî Ebû Bekir el-Ulsî (öl. 503 veya 504 h.) hakkında bkz. Zeyl I, 104-105; Hanâbila, II, 255-257; Şehrezaât, IV, 6-7; hac ibadetini yaparken Arafat'ta öldü; el-Mutezhir'in çevresindeki üst düzey şahsiyetlerin de katılmasıyla Bağdâd'ın iki büyük camiinde onun için gıyabî namaz kılındı.

91 İbn Tümert'in nazariyesi için en temel çalışma niteliğindeki *Le livre d'Ibn Tümert* isimli eser Luciani tarafından 1903'te Cezayir'de neşredildi; Goldziher'in de esere yazdığı bir mukaddime vardır ki; R. Brunchwig'in araştırması (Arabica, II, 1955, 137-149) ile tamamlanmaktadır. Ayrıca krş. BİFAO'ya (IIX, 1960, 157-184) yazarımızın yazdığı *Fatva d'Ibn Taimiya sur Ibn Tümart* isimli makale.

92 Livre d'Ibn Tümart, 229 ve 271.

93 Livre d'Ibn Tümart, 363-373 ve 377-400.

94 Hafsîler devletinin atası Ebû Hafs Ömer için krş Berberie Orientale, I, 13-16; E. Levi-Provençal, İA., I, 125.

95 Abdülmümin (öl. 1163) hakkında bkz. E. Levi-Provençal, İA., 80-82.

96 Bkz. Histoire du Maroc, I, 251 ve Levi-Provençal'ın değerlendirmeleri, İ.A, I, 401.

97 İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve Tabip İbn Zühr'ün hamisi Ebû Ya'kub Yûsuf (öl. 580/1184) hakkında krş. A. Huici MIRANDA, İA., 2. baskı 165-166.

Hilafetin Son Yüzyılı

(575-656/1180-1258)

I. SON HALİFELER

En-Nâsır'ın (575-622/1180-1244) Siyâseti

Halife en-Nâsır'ın en önemli işi, hilafeti, Selçuklu vesayetinden kurtararak, yeniden siyasî bağımsızlığına kavuşturmak ve Peygamber'in halefi ve müminlerin emiri olarak şahsı etrafında Ümmet'in birliğini yeniden tesis etmek oldu. Yürürlüğe konan esaslar halifenin siyasetine yeni bir stil verdi.[1]

En esaslı teşebbüsü *"fütüvve teşkilatı"*nı kurması oldu. Halife, bu teşkilatı kendi otoritesi altına aldı ve geniş bir Frank-farmasonluğuna dönüştürdü. Bu loncanın azaları, hiyerarşik bir sistem içerisinde, halifeye bey'atları ile ve kardeşçe bir yardımlaşma ve ahlakî safiyet genel ideali yoluyla birbirine bağlıdırlar.[2]

En-Nâsır, değişik ekollere mensup insanları siyasetinin hizmetinde birleştirmeye (toplamaya) gayret sarfetti. Ne ki bu insanlar arasında şiddetli çatışmalar da noksan değildi. Onun çevresinde, bazan İbnu'l-Kessab ve İbn Mehdî el-Alevî gibi vezirler tayin ettiği şiiler, bazan da danışmanlarından biri olduğu görünen Ebu'l-Hasan el-Herevî (ö. 611/1215) ve Ebu Hafs es-Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi mutasavvıflar vardı.[3] Aynı şekilde onun yakınları arasında, çoğunlukla kendi annesi tarafından desteklenen hanbelîler de mevcuttu. Annesinin onun üzerinde, tıpkı saygı ve sevgisi gibi, büyük te-

siri olduğu görülmektedir. Mesela, fütüvveyi, halifenin arzuladığı biçimde teşkilatlandıran İbnu'l-Mi'marî (ö. 642/1244) bir hanbelîdir.[4]

En-Nâsır'ın Başarıları ve Yenilgileri

Bu gözü yükseklerde olan siyaset, genelde fevkalade parlak olmasına rağmen, bir başarısızlıkla neticelendi. Şüphesiz Nasır, 590/1191'de, birçok değişiklikler (vicissitudes) den sonra, son Irak Selçukluları Sultanı II.Tuğrul'u yenmişti ve böylece hilafeti uzun ve ağır bir vesâyetten kurtarmıştı.[5] Bununla birlikte o, Selçuklular'ın soyuntuları olan Havarizmler emiri Tekeş'e karşı çarpışmak için, hilafet işlerine karıştırmaya çalıştığı Moğollar'ın yardımını kabul etmek veya istemekte tereddüt göstermedi. Tekeş'in, 617/1220 yılında, yıkılması Moğollar'ın ilk büyük saldırısının başlangıcını teşkil ediyordu ki, hilafet çok geçmeden bu saldırılar karşısında tamamen yalnız kalacaktır.[6]

En-Nâsır'ın, en büyük başarısı, Alamut İsmâilîleri'ni, 608/1218 yılında, bir araya getirmesi oldu. Bunların reisi Celâleddin Hasan, mezhebin kurucusunun soyundan geliyordu. Alamut bâtınîleri onun etrafında birleşmelerinin bir işareti olarak, kaynakların bildirdiğine göre camiler inşaa etmeye, dinî ibadetleri açıkça yerine getirmeye, ramazan ayı boyunca terâvih namazlarını cemaatle kılmaya ve Şeriat'ın hududunu uygulamaya koyuldular. Aynı şekilde onlar, haberlerin bildirdiğine göre, Suriye'deki kardeşlerini de kendilerini takib etmeye sevketmişlerdir.[7] Bununla birlikte bu birleşme istikbalsiz görünüyordu., Nitekim Celâleddin Hasan 618/1221 yılında öldüğünde, muhtemelen zehirlendiğinde, Alamut bâtınîleri eski inançlarına dönüyorlardı ve yeniden dinî ve siyasî yalnızlıklarına kapanıyorlardı.

Mutlak önderi olmak arzusunda olduğu bu cemaatın birliğini yeniden tesis etmenin imkansız olması onun için hem en kötü hem de en manidar olaydır. Nitekim halife en-Nâsır hiçbir zaman Mekke şerifi Katade b. İdris'i çok iyi bilinen yalnızlığından kurtarmaya muvaffak olmadı.[8] Mekke şerifinin 614/1221'de ölmesi üzerine en-Nâsır, onun oğlu lehine askeri müdahalede bulundu, fakat, ona hilafetin vesayetini empoze etmeyi sağlayamadı.

İslam Tarihine Göre Halife en-Nâsır

İslam tarihi âlimleri en-Nâsır hakkında çok farklı görüşlere sahiptirler. Ancak bu halife hakkında verilen hükümlerde hüküm sahiplerinin ideolojisi-

nin önemli payı vardır. Şii temayülleri bulunan İbnu'l-Tikteka onu vazifesini müdrik bir devlet başkanı olarak takdim eder; kurduğu müesseselerin muhteşemliği ve ticâri jestiyonunun güvenilir ustalığı üzerinde durur. Buna karşılık şâfii âlim İbnu'l-Esir (ö. 632/1235) onu kaypak bir zalim olarak gösterir ve siyasetinin tenakuzlarını belirtir. Özetle şöyle der: "*Onun hilafeti zamanında Irak inkiraz etti ve sakinleri dağıldılar. O, hacılar için konaklar inşaa ettirdi ve sonra onları kaldırttı; gayri kanuni vergileri önce kaldırdı, fakat sonra yeniden tesis etti.*" İbnu'l-Esir devamla şunları söyler: "*Onun en önemli uğraşıları oluklu ok atmak, güvercinler uçurmak, aşk şiirleri ezberlemek ve süvari pantolonları koleksiyonu yapmaktı. Farslar da onu Moğollar'ın aşırı isteklerini ülkelerinin üzerine çekmiş olmakla suçlarlar*". İbnul-Esir'in bu görüşünü aynen kabul eden İbnü'l-Kesir daha da ileri gider; halifeyi, şiileri iktidara çağırmış olmak ve Şiiliği desteklemek suretiyle , hilafetin yıkılmasını hazırlamış olmakla suçlar.[9]

Son Üç Halife

en-Nâsır'ın ilk iki halefi sünnî tarihçiliğince (I'historiogrphie sunnite) müsbet yönde değerlendirilmişlerdir; her ikisi de bitaraf bir Sünnîlik siyaseti uygulamışlardı. Halife ez-Zahir (622-623) iki Ömer'in; yani ikinci halife Ömer b. el-Hattab ile Şiiliğin saygıyla andığı Emevî halifesi Ömer b. Abdülaziz'in sünnetini yeniden yaşatmak istedi. Ne varki iktidarının kısa olması, ona arzusunu gerçekleştirme imkanı vermedi.[10]

Halife el-Mustansır'ın (ö. 640/1242) şaheseri Mustansıriyye müessesesi oldu. 631/1234 tarihinde büyük bir merasimle tesis edilen bu medrese öncelikle, kuruluşlar yönünden eşit seviyede mütalaa edilen dört büyük mezhebe göre, fıkıh öğrenimine yönelikti. Mansûriyye'de başka önemli müesseseler de vardı; hadis, dilbilgisi ve tıb öğrenimine de hususî bir yer veriliyordu. Burada yapılan çalışmaları bir şiî olan İbnu'l-Alkemî yönetirken, müessesenin zengin kütüphanesini de geçici bir süre, bir hanbelî idare etti. Öte yandan halife el-Mustansır, Samarra'da, İsnâ-Aşeriye Şia'sının onuncu ve onbirinci imamlarının, Ebu'l-Hasan el-Askerî ile oğlu Hasan'ın kabrini restore ettiriyordu.[11]

Buna karşılık, sünnî tarihçiliği (I'historiographie sunnitte) son Abbasî halifesi el Musta'sım'ı (ö. 656/1258) zayıf ve cahil bir insan olarak mütalaa eder. Onun Moğol tehlikesine karşı koymayı bilmemiş olmasını ve vezirlik

makamına, 642/1245'den itibaren, şii İbnu'l-Alkemî'yi tayin etmesini affetmez.[12]

Moğollar'ın Alamut'u İşgali

Müslüman yerleşim merkezleri üzerinde sel gibi akın etmeye başlayan büyük Moğol işgalinin ilk kurbanları Alamut İsmâilîleri oldu. Onlar, 654/1256'da, şartsız olarak teslim oldular ve kısmen kılıçtan geçirildiler; istihkamları yıkıldı. Deylem, Kûmis ve Kûhistan İsmailileri de kısmen öldürüldüler ve müesseseleri ortadan kaldırıldı. Sağ kalanları ise Alamut'da, asla bağımsız bir devlet olarak yeniden siyasî yönden teşkilatlanamayacaklardır; fakat Hind'e sığınan İsmailîlik tamamen yok olmadı; geleneksel ideolojisinden hiçbirşey kaybetmeden hayret verici bir canlılıkla günümüze kadar geldi.[13]

Hilafetin Sonu ve Şiîlik

Sünnî tarihçiliği vezir İbnu'l-Alkemî ve İsmâîlilik'ten İmamiliğe geçen mütekellim Nâsıru'd-din et-Tûsî'yi, Moğol hükümdarı Hülâgu'yü Bağdâd üzerine yürüme ve sünnî hilafeti yıkma hususunda teşvik etmiş olmakla suçlar.[14] Şüphesiz bu suçlama ancak başka delliler olduğu zaman geçerli olur; zira, Abbasî hilafetinin yıkılışına takaddüm eden zamanda meydana gelen bir çok hile hala esrarını muhafaza etmektedir. İşte bunlar bir gün açıklığa kavuşursa bu itham doğru olur. Bununla birlikte söz konusu itham hiç de rahatlılıkla yabana atılır nitelikte değildir.

Esasen belirtmek gerekir ki, uzun yıllar boyunca büyük Irak metropolini sallayan ve en-Nâsır'dan itibaren yokolma eğilimi gösteren şiilerle sünnîler arasındaki çatışmalar, 640/1248 tarihinden itibaren, eşine az rastlanan bir şiddetle yeniden başladı. Nitekim Bağdâd'ın düşüşüne takaddüm eden sene, yeni ve kanlı hadiseler sebebiyle, yasa boyandı.[15]

Belirtilmesi gereken bir başka husus da şudur; İsnâ-aşeriyye Şiiliği, Fars ve Irak İlhanlıları zamanında, Moğol işgalinin sırasıyla İsmaililiğe ve Sünnîliğe vurduğu darbelerden faydalanacaktır. Nitekim Şiîlik, tarihî seyri içerisinde mütalaa edildiğinde, vahyin uhrevî alemde kendilerine verdiği üstünlüğü birarada veya art arda, doğrudan bir mücadele veya sürüp giden bir sızma hareketi ile, bu dünyada tesis etmek için çalışmasını bilen bu seçkin mezheplerden biri olarak görünmektedir. Bu mezhepler, sözkonusu üs-

tünlükten mahrum olmayı, bir maduriyet ve işkence olarak değerlendirmektedirler.

Moğollar'ın Bağdâd'ı İşgali

Her halükarda Moğollar, Hülâgu Han'ın kumandasında, 4 Safer 656/10 Şubat 1258 tarihinde, Bağdâd'ı ele geçiriyorlardı. Halifeyi, ailesinin bir kısmını ve Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin üç oğlu da dahil olmak üzere bir çok fakihi katlediyorlardı. Şüphesiz katledilenlerin sayısı sünnî tarihciliğince abartılmış olmakla birlikte, işgalciler tarafından yapılan tahribat büyük olduğu gibi öldürülenler de önemli sayıdadır. Fakihlere zorla verdirilen ve adil bir kafirin gayri âdil bir imamdan üstün olduğunu açıklayan fetva açıkca Abbasî hilafetini hedef alıyordu; yani Moğol işgaline zâhirî bir meşruiyet vererek, katliamların ve yakıp yıkmaların durmasını sağladı.[16] Ne varki Irak'ın yeni bir siyasî birliğe katılması diğer neticelerinin yanında, bu ülkeyi o zamana kadar kendileriyle çok sıkı ilişki içerisinde yaşadığı Arap ülkelerinden ayırdı. Öte yandan Bağdâd, kendisine asırlar boyu hilafet merkezi olma imtiyazını kazandıran dinî ve siyasî üstünlüğünü kaybediyordu. Bundan böyle Sünnîlik en emin desteğini, Suriye ve Mısır gibi hilafetin eski Arap ülkelerinde ve Mağribu'l-Aksâ'da bulacaktır.

II. EYYÛBİLER'İN SÜNNİLİĞİ

Selahaddin'in Hükümdarlık Dönemi (569-589/1173-1193)

Hilafetin son asrı aynı zamanda, Suriye'de, Eyyûbîler'in asrı oldu. Eyyûbîler'in dinî siyaseti müstakil olarak incelenmeyi değer. Eyyûbîler Sünnîliğin yeniden yerleşmesi için önemli hizmette bulundular. Haleb'in, 579/1183'te, alınması Selahaddin'in, Nureddin'in İmparatorluğunu kendi hesabına yeniden kurmasını sağladı.[17] Aynı şekilde, tamamen ortadan kaldıramamakla birlikte, büyük Kuzey havzasında yaşayan önemli şiî azınlığın yıkılışını intac etti. Bunlardan, özellikle Benî Haşşab'dan Sünnîliğe geçenler oldu, fakat Benî Haşşab ailesinden olan İbrahim. b. Haşşab (ö. 589) Selahaddin'in hükümdarlığı döneminde, de, kendisine büyük saygı duyulan bir şii şahsiyeti idi. Muhammed b. Ali el-Mazenderânî (öl. 588/1192) de, Kuzey Suriye hudutlarını çok aşan bir ilmi şöhrete sahipti.[18]

583/1187 yılında kazanılan Hıttîn zaferi, Selahaddin'in Kudüs ve Kutsal

Toprağın belli başlı şehirlerini fethetmesini sağladı. Üçüncü Haçlı seferinin Frankları, 587/1191'de, Saint-Jean d'Arc'ı geri alıyorlarsa da, başarıları sınırlı idi. Sadece bazı kıyı bölgeler inhisar eden, destekçi bir ülke ve doğrudan istihbarat vasıtalarından mahrum olan Suriye Frank devletleri yakın bir gelecekte kaybolmaya hazır görünüyorlardı. Selahaddin'in, 589/1193'de ölmesi onları bu durumdan kurtardı.[19]

Selahaddin'in Dinî Siyaseti

Selahaddin'in, Nureddin'in hükümdarlığı zamanında olduğu gibi Franklar'a karşı mücadele etmesi beraberinde Sünnîlik lehine güçlü bir faaliyeti de getirdi, fakat onun yöntemi daha farklı idi. Selahaddin, bir çok Kürt gibi, şâfiî idi; o, Nizâmü'l-Mülk misalinde olduğu gibi, daha çok Şafiiliği, Eşa'riliği ve tasavvufu teşvik etti.[20] Ömrünün sonuna kadar görevinde tuttuğu Şehrezûrî'nin (ö. 572/1177) ölmesi üzerine, başkadılık görevine yine başka bir şafiî'yi, kadı İbn Uşrûn (ö. 585/1189)'u; ondan sonra da İbnü'z-Zeki'yi (ö. 598/1202) tayin etti.[21]

Şam'da birçok kolejin müdürü olan İbnü'z-Zeki, kelâm, felsefe ve İsmâîlîliğin şiddetli bir düşmanı olmasınnın yanında, Hanbeliliğe de aşırı bir husumet besleyen Gazalî'nin talebesi idi. Ümeyyeoğulları camiinin vaizi ed-Devle'i (ö. 598/1202), Bağdâd Nizâmiye Medresesi'nde yetişmişti. Şafiiliğe ve Eş'arîliğe mutassıp biçimde bağlı idi.[22]

Aynı şekilde Selahaddin hadis ilimlerini de teşvik etti. 572/1177 yılında, İskenderiye'de es-Selefî'nin (öl. 576/1181) derselerine devam etti. İsfahanlı bir hadisçi olan es-Selefî, Fâtımîler'in son yıllarına doğru, buraya, hadis dersleri vermeye gelmişti. Ayrıca o, İskenderiye'den geçerken, 577/1183 yılında, tanınmış bir maliki alimi olan İbnu'l-Avf'ın müşrifliğinde, İmam Mâlik'in *Muvatta*'ını ta'lim etti.[23] Öte yandan Selahaddin, oldukça tanınmış bir hanbelî âlimi olan İbnu'n-Neccâ'yı (ö. 599/1203) hizmetine aldı; zira onun sadakatını ve anlayışını beğeniyordu. İbnu'n-Neccâ ise, 583/1187 yılında, yeniden ele geçirilen Kudüs'te, İbnû'z-Zekî tarafından irad edilen hutbeden sonra, İslâm'ın ve sultanın bu büyük zaferini kutlamaya çağırıldı. Öte yandan, Hanbelîlik Suriye'de gelişiyordu. Filistin asıllı Benû Küdâme ailesi, daha önce gördüğümüz gibi Şam'a yerleşmişti. Nitekim onlardan hadisci Abdulğânî (ö. 600/1204) ile fakih Muvaffakıddin (ö. 622/1225) isimli iki âlim çok geçmeden Şam'da ün yaptılar.[24]

Selahaddin ve İsmailîlik

Selahaddin, hükümdarlığının başından itibaren Suriye İsmaîlîleri'ne karşı mücadele açtı. İsmâîliler'in Alamutlu reisi Sinan (ö. 589/1193) önemle hesaba katılması gereken bir güce sahipti.[25] Selahaddin, 571/1176'da başkenti Haleb'in henüz düşmediği kuzey Suriye'nin fethini tehir ettiği sırada, Sina'nın ordusunda bulunan dört fedâî, kendisine henüz itaat etmiş olan Membic'de, ona saldırdılar ve bacağından yaraladılar. Sultan, 572/1177'de Halep önünde mağlub olduktan sonra, savaşını Cebel-i Bekra İsmâîlileri'ne karşı sürdürdü, Mesyef şehrini kuşattıysa da, kaleyi ele geçirmeye muvaffak olamadı; yürütülen harekatı daha ileriye götüremiyordu.[26]

Onu ihtiyatlı olmaya sevkeden pekçok sebep vardı. Franklar Bika Vadisi'ne seferler düzenliyorlardı. Şüphesiz Sultan kendisini, aynı anda, Halep, İsmâîlîler ve Haçlılarla savaşacak kadar güçlü hissetmiyordu. Hatta bir uzlaşma siyaseti ona, en azından geçici olarak, daha uygun görünüyordu. O sırada Hama emiri olan dayısı Şihâbuddin Mahmud, bazı haberlere göre, kendileriyle iyi komşuluk münasebetleri kurmayı arzuladığı merkezî Suriye İsmaîlîleri lehine müdahalede bulundu.[27] İsmâîlîler, 572/1177 yılından 589/1193'a kadar Eyyûbîler idaresine karşı hiçbir harekete girişmediler ve 3. Haçlılar geldiğinde de, Franklar'ın yanında müdahelede bulundukları belirtilmemiştir. Bununla birlikte sünnî mezhepler tarihçiliği onları devamlı surette ve kasıtlı olarak İslâm düşmanlarının tarafını tutmuş olmakla suçlar.

Sûhreverdî'nin Öldürülmesi

İslam tarihçiliği, İşrakiye felsefesinin kurucusu es-Sühreverdî'nin öldürülmesinin 587/1191'de, Selahaddin'in hükümdarlığının sonuna doğru olduğunu bildirir. Bu katl hadisesinin vuku bulması ile ilgili durumlar farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Bazılarına göre Halep kalesine hapsedilen Sühreverdî, burada açlıktan ölmüştür. Buna karşılık diğer bazı kimselere göre ise, Sultanın emri üzerine gönderilmiş olduğu Kahire'de vurulmuş olacaktır.[28]

Sühreverdî yeteri kadar tanınmamıştır. İlk tilmizlerinden olan Şemseddin es-Sühreverdî (öl. 680/1184) ki, şahitliği nisbeten muahhardır, onunla ilgili olarak birtakım bilgiler veriyorsa da, birçok önemli noktayı da kapalı bırakmaktadır.

İran asıllı olan Sühreverdî, Medine'de, Sühreverdî'de, 545 ve 550/1155 tarihleri arasında doğdu. Onun başlıca hocası Mecdûddîn el-Cîlî oldu. Fahreddin er-Râzî de onun tilmizlerinden biridir. O öğrenimini, fıkıh ve felsefe tahsil ettiği Azerbeycan'da Meraga'da ikmal etti. Bilahare onun İsfahan ve Mardin'e geçtiği söylenir. Harput'ta, ikamet ettiği Diyarbakır'da, kitaplarından birisini kendisine ithaf ettiği emir İmadüddin Kılıç Arslan ile münasebet kurdu. Eyyûbîler idaresinin başlangıcında şiilerin çoğunlukta olduğu bir şehir olan Haleb'e gelişinin sebepleri vuzuha kavuşmuş değildir.

Katl hadisesinin meydana geldiği şartlar kısa ve birbiriyle az uyuşan haberlere konu olmaktadır. En eski anlatımlardan birisi, onun muasırlarından birisi olan İmaduddin el-İsfehânî'nin (ö. 597/1201) anlatımdır. el-İsfehani, Eyyûbî sarayında hizmet görmüş ve parlak kariyer yapmış birisidir. Onun haberine, bu hadiseden onu takib etme mesuliyeti taşıyan Halep fakihleri sorumlu tutulmaktadır. Fıkıh ve usûl ile alakalı meseleleri münakaşa etmek üzere bizzat onlar tarafından çağırılan Sühreverdî, haberlere göre ustaca diyalektiği ile muarızlarını hayrete düşürdü. Ona karşı hınçla dolan Halep fakihleri, Sühreverdî'yi büyük Halep Camii'nde, halka açık bir münakaşaya davet ettiler. Münakaşa mevzuu, Allah'ın yeni bir Peygamber gönderebileceği veya gönderemeyeceği sorusuna cevap vermekti. Sühreverdî bu soruya olumlu cevap verdi ve derhal sözlü dava başladı; davada böyle bir faraziyenin sapıklığı noktasından hareket edildi; Allah'ın mutlak kudretini savunma isteği altında, bizzat Allah'ın, Peygamberlerin tarihi olarak sonuncusunun Hz. Muhammed olduğunu açıkça bildirmesi inkar ediliyordu. Selahaddin, daha sözlü tartışmanın başlamasından itibaren, münkirin öldürülmesini ve kitaplarının yakılmasını emrediyordu.[29]

Eyyûbilerin sonlarına doğru yazan İbn Ebî Useybia, tıp tarihinde, biraz daha farklı bir rivayet nakletmektedir. Halep sultanı, Selahaddin'in oğlu el-Melik ez-Zâhir, Halep fukahasını Sühreverdî ile münakaşaya davet etti. Bu tartışmada Sühreverdî üstün geldi. Yenilgi sebebiyle derinden kırılan fukaha, şeyh'e karşı bir entrika hazırladılar; onun zındıklıkla suçladılar ve Sultan'ın cezalandırmasını sağladılar.[30]

Daha sonra yazan, fakat Sühreverdî'ye daha çok ilgi duyan İbn Teymiyye (ö. 728/1328), bize, onun öldürülüş sebeplerini açıklayan bir hüküm vermektedir. O, Sühreverdî peygamberlik iddiasında bulunuyordu, diyor. O, kendisinde hem nazar ve te'elluhü, yani İbn Sina'nın düzenlediği bi-

çimde, felsefeyi ve tasavvufu kendisinde birleştirmişti. Öte yandan o, Bâtıniyye fikirlerini benimsiyordu ve, Yunan ve İran felsefesi hakkında derin bilgi sahibi idi. Nitekim o, sisteminde, işrak kavramına istisnai bir önem verdi. Dolayısyla eski Zerdüşt dinine yakınlaştı. Nihayet o, sihir ve büyü işlerine de bulaşmıştı. İbn Teymiyye şu neticeye varıyor: *Müslümanlar onu, Selahaddin'in hükümdarlığı zamanında, zındıklık ithamı altında Halep'te öldürüdüler.*[31]

Sinan'ın Ölümü

Suriye İsmâîlileri'nin reisi Sinan, 589/1193'de, Selahaddin'in hükümdarlığının sonuna doğru öldü. Sünnî İslâm tarihçiliği onu sert bir dille kötüler. Mesela Zehebî, şöyle der: "*Alamut reisi tarafından Alamut kalelerinin kumandanlığını ele almak üzere gönderilen Sinan, kendisini zâhid ve âbid gösteren, fakat gerçekte Şeriat'ın yasakladığı şeyleri helal sayan bir zındık idi. Aynı şekilde o, bir çok sapık görüş sahibi gibi, sihir ve büyü işleriyle uğraşmak ve taraftar kazanmak veya taraftarlarını muhafaza etmek için okkabazlıklar yapmış olmakla suçlanır.*[32] *Selahaddin de, Sinan'ın ölümünden çok kısa süre sonra, Irak'ın fethi için sefere çıkmaya hazırlandığı sırada vefat etti.*"[33]

Selahaddin'in Halefleri

Selahaddin'in halefleri, fukaha için kolejler ve sûfîler için tekkeler kurulmasını teşvik ederek, Sünnîliğin güçlenmesi yolunda çalıştılar. Bu sultanların önemli olanları kendilerine has siyaset takib ettiler. Şam'da kardeşi el-Efdal ile mücadeleye giren, babasının halefliğini istemek için halife en-Nâsır'a elçi gönderen Mısır sultanı el-Melik'il-Aziz, 595/1199 yılında, Hanbelileri Mısır'dan atmayı tasarlıyor ve kardeşlerini de yönettikleri devletlerinde, aynı siyaseti takib etmeye zorluyordu.[34] Bu siyasetin fikir babası, Mısırlı Şafiî bilgin Şihabuddin et-Tûsî (ö. 596/1200) idi Hocası Muhammed b. Yahya en-Nisaburî (ö. 548/1153) Gazalî'nin softa bir talebesi idi; Iraklı, Suriyeli ve Mısırlı çok sayıda fakih arasında faal ve tekelci bir Eş'arîlik yayıyordu.[35] el-Aziz'in âni ölümü bu projeyi durdurdu, fakat, diğer sünnî ekollerin Hanbeliliğe yaptığı işkence, Şam'da, 595/1199 yılı sonlarına doğru, o sırada ülkenin çeşitli yerlerinde meydana gelen şiddetli karışıklıklara da sıçrıyordu.

Kendisi çok bilgili bir hanefi olmasına rağmen, Hanbeliliği destekleyen el-Muazzam'ın (594-624) siyaseti fevkalade farklı idi. Nitekim o, Şam'da

büyük Hanbeli camiisinin inşaasını temin etti; cami, prens Erbil Kükbürî (ö. 630) cömertliği sayesinde ikmal edildi. Erbil Kükbürî'nin karısı ve Selahaddin'in kız kardeşi Rebi'a Hatun (ö. 643) bilahere, Şam'da, mühim bir hanbelî medresesi olan muhteşem Sahbiye Medresesi'ni inşaa ettirecektir.[37]

el-Melikü'l-Eşref (626-635), Şam'da, farklı bir yola yöneldi. Hadis tahsili için, 628 yılında inaşa edilen meşhur Eşrefiye Medresesi ile birkaç sene sonra yapılan ve eski bir sefahet yeri üzerinde tesis edilen Tevbe Camii'ni kuran odur. Tasavvufun hamisi olan el-Melikü'l-Eşref, Şam'da, Şeyh İbnu'l-Arabî'nin tilmizi oldu.[38]

el-Melikü'l-Kamil (596-635) ise, Mısır'da, çok faal bir kültür siyaseti yürüttü. Kahire'de, hadis öğrenimi için Kâmiliyye Medresesi'ni kurdu ve İmam Şafiî'nin kabrini restore ettirdi. el-Aziz'in siyasetini tercih eden es-Suyûti'nin onun siyasetiyle ilgli haberine inanılırsa, el-Kâmil Sünnet'e çok özel bir ehemmiyet atfetti. O, muhaddis es-Selefî'den icazet aldı ve Ebu'l-Kasım es-Sefrevî, (ö. 636) onun için bir 40 hadis risalesi yazdı.[39] Eyyübilerin son Mısır hükümdarı olan oğlu Necmeddin Eyyûb (637-647), 641 yılında, Kahire'de, 4 Sünnî mezhebin fıkhının okutulması için Salihiye Medresesi'ni kurdu.[40]

Halep'te Şiîlik ve Sünnîlik

Bununla birlikte Şiîlik, Halep'te, şehir hayatında önemli bir unsur teşkil ediyordu. Birçok seçkin fakih, Eyyûbîler idaresi zamanında, bu mezhebe mensuptu. Mesela, Hasan el-Hüseynî (ö. 620/1225) tefsir, İmamiyye fıkhı ve tarih sahasında derin bilgi sahibi bir âlim olmakla ün yapmıştır.[41] Muasırı İbn Teymiyye (ö. 630) ise, teoloji ve tarihi eseriyle kendini kabul ettirmiştir.[42] Selahaddin'in oğlu el-Meliku'z-Zâhir (ö. 612/1216) Şiiliği gözetti. Halep son Eyyûbî emiri el-Meliku'n-Nâsır Yusuf (634-659) iki büyük şiî kabrini, Şeyh Muherin ve Hüseyin'in türbelerini restore ettirdi.[43]

Muhtelif ekollere mensup fakihler, özellikle hanefî ve şafiî fukaha arasında, ki -bunlar çoğunlukla farklı etnik zümrelerden geliyordu- çatışmalar eksik değildi. Bununla birlikte, onlar arasındaki bu kavgaların ve husumetin sebeplerini, değişik etnik ailelere mensup olmalarında aramak lazımdır. Eyyûbîler devrinin bir çok seçkin alimi Halep Sünnîliğine mensuptur. Hac rehberi mahiyetinde bir kitabın yazarı olan Ali el-Herevî (ö. 611/1215) de halife en-Nâsır'ın hizmetinde bulundu.[44] *Bugye* isimli meşhur eserin

müellifi tarihçi İbnü'l-Edim (ö. 660/1262) de bu devirde dünyaya gelecektir. Hanefî mezhebine mensup olan el-Edim, belli bir süre Şam'da yaşadı, Kahire'de öldü[45] İzzü'd-Din ibn Şeddad (ö. 684/1285) ise, 613/1217 yılında Halep'te doğdu ve burada Eyyubî sarayında kariyer yaptı; 658/1260 yılında Moğol işgali vuku bulunca Kahire'ye göçtü.[46]

Moğollar'ın Suriye'yi İşgali

Moğollar, Bağdâd'ı ele geçirdikten sonra, Cezire ve Suriye üzerine yürüyerek ilerlemelerni sürdürdüler. Ancak onların saldırısı, buralarda, Sünnîliğe tecavüz görünümü arzediyordu. Nasturi Türk-Moğol asıllı general Ketbuğa, Haleb'in yöneticisi olunca, şehrin büyük camisini yaktırıyordu, fakat şiî müesseselerine, havra ve kiliselere dokunmuyordu.[47] Mukavemetle karşılaşmaksızın Şam'ı ele geçiriyor ve şehrin kalesi teslim oluyordu. Halka eman verildi. Bununla birlikte şehrin işgali, cezasını İslamiyet'in çektiği bir hadise olarak değerlendirilebilir. Prens Buhemund Şam'ın düşüşü hadisesine bizzat iştirak ediyor ve Şam hıristiyanları, kaynakların bildirdiğine göre, şehrin sokaklarında ellerinde bir haçla dolaşarak *"Hıristiyan dininin zaferini ilan ediyorlar; halkı o geçerken ayağa kalkmaya zorluyorlardı."*[48]

Memlukler Suriye'de

Moğollar, Baalbek ve Nablus'u ele geçiriyorlardı, fakat Memlukler'ın iktidarlarını güçlendirdikleri Mısır'a saldıramıyorlardı. Karşı taarruza geçmek için Hülâgu'nün Cezire'ye dönmesini bekleyen Sultan Kütüz, Beysen'de, Ayn Calût'ta, 25 Ramazan 658/3 Eylül 1260'da, Moğollar karşısında kesin bir zafer elde ediyordu. Şüphesiz bu parlak zafer, Moğol tehlikesini bölgeden tamamiyle kaldırmadı, ama birkaç sene süreyle bertaraf etti.[49] Şam halkı, Kütüz'ün bu zaferinin ilan edilmesi üzerine, hıristiyan mahallesini yağmalıyor ve büyük kiliseyi ateşe veriyorlardı. Kütüz'ün öldürülmesi ve Baybars'ın başa geçmesinden sonra Sünnîliğin merkezi, Irak'tan, aynı idarenin nüfûzu altında güçlü biçimde birleşmiş olan Suriye ve Mısır'a geçti.[50]

III. KUZEY AFRİKA SÜNNÎLİĞİ VE EL-MUVAHHİDLER

Son el-muvahhidler

Aynı şekilde Sünnîlik, Kuzey Afrika'da da durumunu güçlendiriyordu. El-

muvahhid hareketi, Abdul-Mümin'in halefi Ebû Ya'kub Yusuf'un (558-580/1163-1181) hükümdarlığı himayesinde ilerlemeye devam ediyordu.[51] Oğlu Ya'kub el-Mansur (ö. 595/1198) Portekiz ve Kastil'de hıristiyan ilerlemesini durdurmakta güçlük çekiyordu; daha şimdiden çok katı bir Sünnîliğe dönüş hareketi oluşuyor görünüyordu. Başlangıçta Mâlikî olan Yakub el-Mansur, önce Zâhirîliğe, daha sonra da Şâfiîliğe geçiyordu. Nitekim o kadılarının pek çoğunu Şafii mezhebine mensup kişilerden seçmiştir. Selahaddin, *"Franklar"*a karşı kendisine yardım etmesi için ona bir mektup yazmıştı, fakat Elmuvahhid sultanı, kendisine müminlerin emiri diye hitap etmemiş olmasına kızarak, onun isteğine cevap vermedi. Zaten o, onun isteğini yerine getirmekten çok aciz durumda idi.[52]

Elmuvahhidler idaresi, Muhammed en-Nâsır'ın (ö. 613/1213) iktidarı zamanında dahilî meşakkatlerin sıkıntısı ve yeni hıristiyan işgalinin darbeleri altında eğilmeye başlıyordu. 1212'deki Tolosa Las Navas'ı (el-Ikâb), Elmuvvahhid idaresinin sonunun yaklaştığını gösteriyordu.[53] Ancak El-Muvahhid nazariyesiyle alakayı kesme resmi olarak sadece el-Me'mun'un (624-629/1227-1232) iktidarı zamanında ilan edildi. Mehdî unvanı paralardan ve resmî işlerden kaldırıldı.[54]

Artık devletin ömrü sayılıydı. Nitekim Yegmürasan, 633/1236'da Tilemsen'de, Elmuvahhid nüfuzunu reddediyor ve yerine merkezî Mağrib Abdül-Vedit krallığını kuruyordu. El-Muvahhidler'in İfrika valisi Ebu Zekeriya, 634/1237'de, kendisini müstakil hükümdar ilan ediyor ve Tunus şehrini başşehir yapıyordu.[56]

Nihayet uzun süreden beri tehdid edici gelişmeler kaydeden Benî Merin, 668/1269'da Merakeş'i işgal ediyor ve Elmuvahhid devletine son veriyordu.[57]

Elmuvahhid idaresinin zayıflaması ve yıkılmasıyla beraber güçlenmeye başlayan Mâlikîlik, Eş'arîliğe çok geniş gelişme imkanları bırakmakla birlikte, tasavvufun terakki etmesini sağlıyordu; tarikatlar da altın çağlarını yaşıyorlardı. Şark'tan daha canlı durumda olan Marabıtîlik, Afrika'da, halk tasavvufunda köklü tesirler yapıyordu. İlk Elmuvahhidler zamanında devlet desteği sağlamış olan felsefe, fukahanın hergeçen gün biraz daha artan hakimiyetinden ve büyük ölçüde de halk tasavvufundan çok zarar gördü. Hiçbir şey bu ilim alanının güçlüklerini, Afrika'daki iki meşhur temsilcisinin; İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) felsefe ve Şeri-

at münasebetlerini anladıkları biçimden daha iyi gösteremez. Bununla birlikte bu iki ünlü feylesof, Elmuvahhid sultanı Ebû Ya'kub Yusuf'un himayesine nâil olmuşlardı.

İbn Tufeyl'in Felsefi Romanı

İbn Tufeyl her şeyden önce, gelecek kuşaklar için, Hay b. Yekzan'ın Arab edebiyatının en seçkin nesir eserlerinden biri olan felsefî romanın yazarıdır. Bu romanın konusu bilinmektedir. Boş bir adada dünyaya gelen Hay önce, onu emziren ve ona temel eğitim bilgileri veren bir ceylandır. Daha sonra o, aklî girişimleri ve ruhî müşahedesi sayesinde, ilimler ve fenlerin sistemini yeniden kurmayı, sonra da vahid, mürî, hakim, alîm ve rahîm olan Allah'ın vahdaniyetinin marifetine erişmeyi ve nihayet ruhunun ancak Mutlak Varlık'ın müşahadesinde mesud olabilen, la-maddî ve la-cismî bir cevher olduğunun şuuruna varmayı başardı. Bu saadete ise, ancak ahlakî bir zühd ve takva hayatını yaşamakla erişilebilinir.

Romanın ikinci kahramanı Ebsal, ilahî bir dinin samimi taraftarıdır. O, zühd hayatında, halk etme üzerinde değil, Allah'ın emri, yani şeriat üzerinde düşünerek bu aynı neticeye ulaşmıştır. Ebsal, Hay'ın yaşadığı yere yakın, fakat insanlarla meskun olan bir adada yaşadı. Bu adanın başkanı Seleman, haddi zatında, onun arkadaşı idi; adayı yönetmek için özellikle Şeri'at'ın zahirî ve içtimâî manası üzerinde duruyordu.

Seleman ile olan dostluğunu kesen Ebsal, yaşadığı adada Hay'ın yanında gitti. Bu iki insan, şahsî tecrübelerini karşılaştırdıktan sonra, zahirî ve ilahî din ile batınî ve rasyonel dininin aynı bir hakikatın iki cephesi olduğu neticesine vardılar. Onlar, bunu ona öğretmek ve tek bir dinin bu iki veçhesinin ülkede sulh içerisinde beraber yaşadıklarını bildirmek üzere, Seleman'ı arayıp bulmaya karar verdiler. Fakat inatçı bir anlayışsızlıkla karşılaştılar ve burada, seyre teslim olmak için tenha adalarına döndüler; buna karşılık ada halkı, reisleri Seleman'ın idaresinde, zahirî yönlerini ve sembolleri yaşamaya devam ediyordu ama hakiki manayı idrak edemiyordu. Bu nihaî kopma kararı, beraber yaşadığı toplumda yabancılık hissederek, kurtuluşu yalnızca tefekkür ve zühd hayatında aramaya çıkmaktan başka bir dayanağı olmayan feylosofun çektiği üzüntüyü ifade eder. Ancak onu bu hale düşüren ne Şeriat ne de felsefedir; fakat insanların anlayışsızlığıdır.

Feylesof ve Fakih İbn Rüşd

Öte yandan İbn Rüşd, felsefenin meşruluğunu, seleflerinin yapmadıkları bir uslüple bizzat Şeriat'a isnad eder.[59] İlahî şeriat hakikat olarak birdir ve bu haliyle bütün insanlara hitabeder. O, şunları yazar: "*Bil ki, ilahî şeriat'ın gayesi sadece gerçek ilmi ve hakikî ameli öğretmektir. Gerçek ilim, Allah'ın bilinmesi ve bütün eşyanın hakikî hüviyetleri ile tanınması, bilhassa Şeriatın, uhrevî hayatın saadet ve azabının bilinmesidir. Hakikî amel ise, saadete eriştiren fiilleri işlemek ve mutsuzluğa götüren fililerden de kaçınmak esasına isnad eder. İşte bu fiilleri bilmeye tatbikî ilim adı verilir. Fiiller iki nevidir. Bunlardan bir kısmı zâhirî, cismî fiillerdir. Bu tür fiillerden bahseden ilim de fıkıh diye isimlendirilir. İkinci tür fiiller ise, ruhî fiillerdir. Mihnet, sabır ve Şeriat'ın emrettiği veya yasakladığı muamelatle alakalı diğer fiiller gibi, bu fiilleri ihtiva eden ilim ise, ahiret hayatı ilmi diye isimlendirilir.*" Naklettiğimiz bu önemli kısımdan şu netice çıkarılabilir. Marifetin esası olarak Şeriat, Ma'rifetullah ve dünya-inanç, kozmogoni (dünyanın varlığı) ve ahiret ilmini ihtiva eder ve fiil esası olarak da fıkıh, ahlak ve tasavvufun tamamını kapsar.

Şeriat, öğretisini bütün insanlara ulaştırmayı öngördüğüne göre, çağrıda bulunduğu kimselerin güçlüklerini hesaba katmak zorundadır. Hakikat birdir, fakat insanların rızası şu üç temel ruhî davranışa tekabül eden hitabî, diyalektik ve istidlalî kısımlarına ayrılan üç çeşit delille sağlanır. Tasvirler ve remizlerle iktifa eden ehl-i hadisin nakilciliği yakınî hakikatlerden ziyade dinî münakaşaya düşkün olan kelam ilminin diyalektiği ve herşeyden önce mantıkî hakikatı esas olan feylesofların rasyonalizmi bir diğer deyişle şeriat, herkesin kavrayabileceği müşahhas tasvirler ve anlatışlarla açıklanabileceği gibi, en sathî zihinlerin basit fakat münakaşalı tefsirle yetineceği akılcı ve soyut bir anlatışla da açıklanır. Ne ki feylosoflar hakikatin künhüne aklî istidlal ile nüfuz edeceklerdir.

Bununla birlikte felsefe, en yüksek aklî derecesine dayandığı bu Şeriat'a muhalefet edebilirse de metafizik arayışında O'na dayanmalıdır. Zira tamamiyle ilahî verilerden cahil olan bir felsefenin, sözkonusu verilerin marifeti ve tefekkürü yolu ile kendisini vazifesine hazırlayan bir felsefeden daha iyi sonuçlara ulaşabileceği hususu kavranılamaz. Aslında kötülük, bir ilim olarak felsefeden gelmemektedir. Fakat nâ-tamam akıl yürütmeleri ve bunun yanısıra hakikatı anlamaktan aciz olan fikirlerini kullanan feylosofların hataları vardır.

İbn Rüşd felsefeyi, büyük ölçüde, Fârâbî ve İbn Sina'yı kurban ederek, kurtarmayı başarmıştır. Bununla birlikte, onları tenkit etmesine rağmen, Şeriat'a dayanan bir delile isnad ederek, onları Gazalî'nin hücümlarına karşı savunur. Şöyleki; içtihadın meşruluğuna esas teşkil eden hadis, görüşünde isabet eden müctehide iki kat ve hata edene ise bir mükaat atfetmektedir. Fârâbî ve İbn Sina da, Kur'an'ı doğru kabul ettikleri manada yorumlamaya çalışmaktan başka bir şey yapmamışlardır. Tahkiklerinde isabet etmemiş olmaları içtihadlarının meşruiyetine hiçbir eksiklik getirmez. Bununla birlikte, Gazalî tarafından yöneltilen itham edici fikirler fukahanın ittifakı ile kötü görülmüş olmaktan uzak olduklarından, yine de onlar kınanılacaktır. Kısacası, bu iki feylesofa yöneltilen suçlama düşüncesinin kararsızlıkları sebebiyle, Eş'arîlerle Eş'arî, mutasavvıflarla mutasavvıf, feylesoflarla feylesof olan Gazalî, bir çok Müslümanda görülen kararsızlığa ve bozulmaya atıldığından, fazla istikrarlı görünmemektedir.

İbn Rüşd, felsefenin meşruiyetini korumak ve, Gazalî'nin hücumlarına karşı savunmak Fârâbî ve İbn Sina'yı tenkid etmekle birlikte, bu iki feylesofun bozduğu Aristo felsefesini, onlara karşı, yeniden tesis etmeye çalıştı; zira o Aristo felsefesini, felsefî hakikatın en şahane açıklaması olarak görüyordu. Ancak, Aristocu ve yeni Eflatuncu matbuatı tamamen sahih kabul etmeye devam ettiği sürece, geçici önsezileri ve sudûr nazariyesini tenkid etmesine rağmen, onun bu iki büyük selefinin Aristoculukla irtibatını tam olarak ortaya koymak fevkalade güçtür.

Aynı şekilde onun bu iki büyük feylesoftan ayrılması, onların yalnızca farklı Yunan felsefesinin farklı modellerinin tesirinde kalmış olmalarıyla değil, fakat aynı zamanda almış oldukları İslamî tahsil ve formasyonun etkisinde kalmış olmalarıyladır. Öte yandan şayet o, Allah'ı, Farabi ve İbn Sina'nınkine çok yakın bir felsefî tanımla tanımlıyorsa da, çok geniş bir halk kesimine yönelik olarak yazdığı kitaplarında, özellikle "Menâhicu'l-Edille"sinde, kelam ilminin ölçüleri ve sitili çerçevesinde tevhidin güzel bir açıklamasını yapar. İbn Teymiyye şöyle der: *"Eğer İbn Sina Allah'ın sıfatlarını inkar eden kelamcılar ve Ebu'l-Berekât, Bağdâd'ta, ehl-i hadis arasında yetiştiler ise, İbn Rüşd de Küllabiyye kelamcıları arasında tahsil gördü."*[59]

İbn Rüşd'ün nazariyesi, tıpkı Fârâbî'ninki gibi, fakat farklı bir manada, bir siyâset ortaya çıkardı. Bu siyâset sadece onun geniş olarak tefsir etmiş olduğu ve bir takım inkılapçı fikirler aldığı Platon'un "*Republiquei*"nden

veya *"Ethique a Nicomaque"*'den beslenmiyor, fakat aynı zamanda tahsilini yaptığı ve seçkin bir mütehassısı olduğu *Fasl*'ın hükümlerinden de besleniyordu.[60] Feylesof, mübtediler halkasında, çok sevilen kurgularına ancak, bizatihi Şeriat'a itaat ettiği ve onu çok daha iyi anlatmaya çalıştığı ölçüde kendini verebilir. Felsefî hakikatleri, onları kavramaktan aciz zihinler arasında yaymak, karışıklıkların ve anarşinin kaynağı olacaktır. Öte yandan İbn Rüşd bütün hayatı boyunca, İslâm Şeriat'ının öteki dinlerin şeriatlerinden üstün olduğuna kani olmuştur.

İbn Rüşd, bu İslâm Şeriatı'nı, *"Bidâyetu'l-Müctehid"* isimli eserinde takdim etmeye çalıştığı Mâlikî mezhebinde arayacaktır. O, sözkonusu kitabını, oldukça düzenli ve fevkalade akılcı bir uslupla ele aldığı mezhepler arasındaki ihtilafın incelenmesine tahsis etmiştir. Bununla birlikte o, bazı noktalarda, Hanefîlik veya Şafiîlik'de geçerli olan çözümleri benimsiyor. Batı Avrupa'nın çift hakikatın ve akılcılığın nazariyecisi yapmak istediği İbn Rüşd öncelikle, Vehhabiliğe göre, Hanbeliliğin asla zikredilmemiş olmasına rağmen, sahasında en önde gelen kitaplardan biri sayılan *"Bidayetu'l-Müctehid"* adlı kitabın yazarıdır.[61] Felsefe, Doğu'da da, Hilafetin son yıllarına doğru, sayıları gittikçe artan hasımlarla karşılaşıyordu.

IV. HİLAFETİN SONUNA DOĞRU NAZARÎ LİTERATÜR

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200)

Hayatının ilk yıllarını daha önce gördüğümüz Ebu'l-Ferec b. el-Cevzî, halife en-Nâsır'ın hilafetinin başlangıç döneminde de, her zaman ilgiyle takip edilen eğitim faaliyetlerinin dışında, akisler yapan bir biçimde kamu işlerine de zaman zaman müdahale eden çok etkili bir insandı.[62] O, 583/1187 senesinde, İbn Yunus'a Abdülkadir el-Cîlî'nin torunu Şeyh Rüknü'd-Din'i (ö. 611) cezalandırtıyordu. Zira o medresesi el-Cîlîye'de, yasaklanmış mantık ve felsefe kitaplarını, özellikle İhvân-ı Safâ'nın İsmâîlî ansikpoledisini bulundurmakla suçlanıyordu. Ortaya çıkarılan kitaplar yakıldı ve medrese de onun müdrülüğünden alındı.[63]

İbnu'l-Cevzî, 590/1194'de, şii İbnu'l-Kessab'ın vezirliği zamanında, bir mihnet cezasının kurbanı oldu. Tutuklandı, Vâsıt'a sürüldü ve bir şiî gardiyanın korumasına tevdi edildi.[64] Halifenin annesinin bir müdahalesi üzerine 5 yıl sonra serbest bırakılan el-Cevzî, Bağdâd'a döndü; fakat çok geç-

meden, önemli bir eser bırakarak, 597/1200 yılında, burada öldü.[65]

Çok istekli bir fakih ve hadisçi idi. Geniş ölçüde İbn Akîl ve İbn Hübeyre'nin esere bağlı olan İbnu'l-Cevzî aynı zamanda seçkin bir hatibti; daha sonra ayrılıkçılık ve bida'tlerin tüm tezahürlerini araştıran ve gerektiğinde bunlarla mücadele eden hareketli bir cedelci oldu.

Telbisu İblis adlı eseri, Hanbelîlik cedel geleneğinde, yalnızca uzun süre şiddetle saldırdığı tasavvuf tarafından değil, fakat aynı zamanda zındıklar, gulat, feylesoflar ve bazı fakihler tarafından da İslâm'a sokulan bidatleri reddetmek gayesiyle yazılmış çok kıymetli kitaplardan biridir. Onun, bu şahane eserine ilaveten, daha başka cedel kitapları da vardı. el-Hallâc, Şeyh Abdu'l-Kadir ve Halife en-Nâsır'a reddiyeleri bunlardandır.[66]

Ünlü hatibin kendini verdiği esas mesele, Hz. Peygamber, Hulafâ-i Râşîd'in ve Müslüman toplumun büyük seleflerinin nazariyesi gibi, geleneksel Sünnîlik doktrinini hakim kılmaktır. Altı büyük sapık mezhebe karşı şiddetli düşmanlık gösterir. Bunlar, Haruriyye ve Havâric, Kaderiyye, Cehmiyye, mürcie, Rafiza ve Cebriyye'dir. Adı geçen mezhepler de tedavülleri sebebiyle, büyük bir muhalif fırkalar topluluğunu doğuran çok sayıda kollara ayrılmıştır.[67]

Feylesoflara karşı da iyi davranılmadı. İbnu'l-Cevzî, kısa fakat şiddetli bir reddiyesinde onları, sistemlerini tamamen şahsî görüşleri üzerine kurmuş olmak ve inkar etmemekle birlikte ilahî verileri sanki mevcut değillermiş gibi değerlendirmiş olmakla suçlar. Daha sonra o bu feylesofların, akıl yürütmelerinin inceliğine veya bilgilerinin, saygınlığına kendini kaptırmış önemli sayıdaki müslüman üzerinde icra ettiği çekiciliğe işaret eder. Felsefenin ortaya çıkardığı istikrarsızlık ve tereddütü bütün yönleriyle ortaya koyar; felsefeyle uğraşan müslümanlar, bu reddiyede söylendiğine göre, Yunan feylesoflarının örneğinde olduğu gibi, ne tamamen feylesof idiler ne de gerçek anlamda müslümandılar. Felsefe müslüman toplumdan dışarı atıldı.[68]

Feylesoflara karşı yapılan bu saldırıyı, aynı şiddetteki bir başka saldırı izledi. Bu reddiye fevkalade geniş kapsamlı olup Bâtıniyye'yi hedef almaktaydı. Bâtıniyye terimiyle yalnızca Karmatîler ve Fâtımîler kastedilmiyor, fakat tarihî yönden bu iki hareketle olan bağlarını tesbit etmek çok güç olan daha başka mezhepler de ifade ediliyordu. İbnu'l-Cevzî, Bâtıniyye tabiriyle, Kur'an ve hadisin, zahirî manalarının yanısıra, bir de kıyas veya te'vilin ta-

mamen subjektif ve kefili olan kaynaklarına dayanılarak ortaya konması icabeden batınî manaları bulunduğunu kabul eden herkesi kastediyor.[69]

Bütün bu mezheplere, yine de mevcut haliyle yasaklanmayan, fakat sapıklıkları eşine ender rastlanır bir sertlikle ayıplanan tasavvufu da ilave etmek gerekmektedir. Bazı tasavvufi tarikatlerde sembol yapılan âyin, raks ve ilâhi, Şeriat'ın ruh ve lafzına aykırı olan yüzkarası lekelerdir. Aynı şekilde, bazı mutasavvıfların, kendilerini neticede dilenciliğe götüren tevekkül, sonunda başkalarını bekarlık veya zühd hayatını savunmaya sevkeden inziva hayatını arama, başka tarikatlar tarafından teşvik edilen başıboş keşişlik de, İslâmiyetin ferdî ve içtimaî ahlakı ile bağdaşmamakla takbih edildi.[70]

İbnu'l-Cevzî'nin şiddetle hücum ettiği kimseler arasında yalnızca es-Serrac veya el-Hallâc gibi Sünnîlik'te kişilikleri ekseriya tartışılan insanlar değil, fakat Ebû Tâlib el-Mekkî, Ebû Nu'aym el-İsfehânî, el-Kuşeyrî ve hadis sahasındaki fazla hoşgörülülüğü veya gevşekliği, İbnu'l- Cevzî'ye göre, *"İhya'nın değerini tehlikeli biçimde lekeleyen Gazâlî gibi, eseri ve düşüncesi telkin edilen yazarlar da vardı"*.[71]

Sünnîlik nazariyecilerinden olan İbnu'l-Cevzî, Sünnî tarihçiliği de yapmak istemiştir. Hilafet tarihine tahsis ettiği *"Muntazam"*ı geleneksel Sünnîlik araştırması için değerli bir kaynaktır. Bununla birlikte onun eserinin en önemlileri bazı ilk yüzyıllar şahsiyetlerine atfettiği ve içeriğini yalnızca kendisinin seçip tesbit ettiği övücü biyografilerdir. Onun övücü biyografiler yazdığı kimseler arasında, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ali ve Ömer b. Abdülaziz gibi haliflerin yanında, Süfyan es-Sevrî, Şafiî ve Ahmed b. Hanbel gibi fakihlerle, Hasan el-Basrî, Fudayl b. İyad, İbrahim b. Edhem, Rabia el-Adeviye, Maruf el-Kerhî ve Bişr el-Hafî gibi uzun bir zahid veya mutasavvıf listesinin yer aldığı görülür. İbnul-Cevzî, hadisçi olarak zayıflıklarını ve sapmalarını tenkid etmekle birlikte, Ebû Nu'aym el-İsfehânî'yi suçladığı "sıfat es-Safva" isimli kitabında bir tasavvuf tarihçisi olarak kendini gösterir.[72]

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209)

Bununla birlikte kelam ilmi yoluna devam ediyordu. Bu ilim dalının en seçkin temsilcisi, İbnu'l-Cevzî devrinde, Fahreddin er-Râzî idi. O, Rey şehrindendir. Sapık mezheplere karşı yürüttüğü etkin mücadele, onun, daha ziyade tepkici birisi olarak karşılanmasına sebep oldu.[73] O, bir süre ikamet ettiği ve Mutezile'nin güçlü olduğu Havarizm'de, Mutezilîlerle dini münakaşa-

lara girdi. Bu münakaşalar onun Havarizm şehrini terketmesine sebep oldu. Onu daha sonra himayesine alan Gru sultanı Şihabuddin (ö..602) Herat'ta onun için bir medrese inşaa ettirdi. Ne varki, ülke idaresinde fevkalade etkili olan ve er-Razî'nin çok geçmeden kendileriyle çatıştığı Kerrâmiyye, onu sapıklıkla suçladılar ve sultanı, onu uzaklaştırmaya zorladılar. Bilahare Hevarizm emiri Muhammed b. Tekeş'in (ö. 617/1218) himayesine giren Fahreddin er-Râzî, tekrar Herat'a döndü. O, burada öldü ve kabri buradadır.

Fahreddin er-Râzî, kelam ilmiyle ilgili formasyonunun en şahanesini, Mutezile'ye yakınlıklarını yeniden ele aldığı ve arttırdığı Ebu'l-Me'alî el-Cüveynî'nin düşüncesine borçludur. O, "*Kitabu'l-Milel*"ini tenkid ettiği Şehristânî'nin kitaplarını derinlemesine tetkik etti. Aynı şekilde, "*İşarat*"ını şerhettiği İbn Sina'ya alaka duydu. Pek hukukçu sayılmayan ve kesinlikle sufi olmayan er-Razî, İsmâîlî ideolojiyi bütün benliğine sindirmiş bulunan Suriyeli meşhur şair Ebû'l-Alâ el-Ma'arrî'nin (ö. 458/) divanına hayran oldu ve onu şerh etti.[74] Gazalî'ye karşı tutumu ise fazla tenkit edilmiş görünüyor. Çok değerli tefsiri, derinlemesine bir monografi çalışmasına konu olabilecek niteliktedir. Kısacası o, akide ve siyaset sahasında, çoğunlukla çok şahsî fikirlere sahip olan hür düşünceli bir din bilgini idi.

Onun, mezhepler tarihiyle ilgili bir eserinde fırkaların tasnifi hakkında verdiği tablo da oldukça önemlidir ve şahsî yaklaşımlarını en güzel biçimde ortaya koymaktadır. O, Bâtıniyye'yi, her ne kadar onlar zâhiren kelime-i şahadeti ikrar etseler de, cemaatın dışına atmak uygun olan mezhepler arasında gösterir; zira ona göre Bâtıniyye tabiri öncelikle Mısır Fatımîleri'ni, fakat aynı zamanda, Karmatîler, Hasan Sabbah veya Nasır-ı Hüsrev'in taraftarlarının yanında, Bâbekiyye, Mukannaiyye ve müstakil bir mezhep teşkil eder görünen Seb'iyye mezhebini de ifade etmektedir.[75]

Fahreddin er-Râzî, feylesofları, İslâm'ın dışında mütalaa edilen fırkalar kategorisinde, Yahudiler, Hıristiyanlar, Seneviyye ve Sabeîler yanında sıralamaktadır. Aynı şekilde o, onların eserlerinin sapık vasfını fevkalade şiddetle reddeder ve, bu vesileyle, bizzat kendisinin felsefeye karşı kaleme aldığı çeşitli kitaplarını zikreder.[76] Ehl-i hadisin akidesine kusursuz bağlılığını bir kere daha protesto eden er-Razî, teşbihcilikle suçlanan İbn Hanbel ve İshak b. Raheveyh'i, savunmaya çalışır; zira Mutezile onları bu töhmetle eziyordu.[77]

Öte yandan tasavvuf, ilk defa Fahreddin er-Râzî ile birlikte, düzenli bir mezhepler tarihi eserinde yerini alıyordu. Kendisi pek mutasavvıf sayılmayan Razî, dahili sadelik ve ahlakî safiyet gayretine isnad ettiği ölçüde, ilahî vahyin daha samimi bir marifetine ve daha şahsî bir ifade tarzına ulaşmak gayesiyle, açıkça tasavvufun lehine idi. Bununla birlikte, o tıpkı kendisinden önce Gazalî'nin yaptığı gibi, birçok mutasavvıfın içerisine düşmeye mütemayil olduğu hulûl ve ibâhe inançlarına şiddetle karşı çıktı.[78]

Şihâbuddin es-Sühreverdî. (ö. 632/1234)

Şihâbeddin es-Sühreverdî, 532/1144'de Fars'da, bir Cibâl şehri olan Sühreverd'de doğdu. Bir süre, Bağdâd'ta, Nizâmiye medresesinin müdürlüğünü yapan ve hadis alimi olan babası tarafından tasavvufa intisap ettirildi.[79] Şeyh Abdül-Kadir el-Cilî onu kelam tahsilinden, özellikle el-Cüveynî'nin *"Kitabu'ş-Şamil"*'ini ve Şehristânî'nin *"Nihayetu'l-İkdam"*'ını etüd etmekten vazgeçirdi ve Selef ekolüne bağlanmaya teşvik etti.

Şihâbeddin es-Sühreverdî, halife en-Nâsır'ın yakınları arasında yer aldı ve bazan da en-Nâsır tarafından çeşitli görevlerle görevlendirdi. Bununla birlikte onun halife ile ilişkileri neticesiz olmadı. Şam'a, el-Meliki'l-Âdil'e hışan elbiseleri götürmek için gönderilen es-Sühreverdî, 604/1208'de, dönüşünde hediyeler kabul etmek ve haksızlıkla zengin olmakla suçlandı. Hatiplik faaliyetine son vermek zorunda kaldı ve zaviyesini ve medresesinin idareciliğini kaybetti. İbnu'l-Cevzî'nin oğlu olan yeni Bağdâd muhtesibi Şeyh Muhyiddin (ö. 656/1259) konuşmalarının birinde ona şiddetle hücum etti.

Onun en çok tanınan iki kitabı halife en-Nâsır'a ithaf edilmiştir. Bu kitapların birincisi, Şeyh Abdülkadir'in *"Gunye"*sini andıran, ahlak ve tasavvuftan bahseden *"Kitabu'l-Evarifi'l-Me'arif"*dir.[80] İkincisi ise, hala basılmamış olan *"Keşfu'n-Nesâih"*dir. Halife en-Nâsır'ın ravilerin isnadı ile zikredildiği bu kitap felsefeyi hedef almıştır. Felsefenin bu denli saygınlığını kaybetmesi, onun tasavvufun yararına, hem Batı'da hem de Doğu'da varlığını tehdit ediyor görünmektedir.

İbnu'l-Ferid (ö. 632/1234)

Sühreverdî'nin muasırı Mısırlı İbnu'l-Ferid, İslâm'ın en seçkin mistik şairlerinden birisidir. Sühreverdî, 628/1231 yılında, Mekke'de hac farizasını eda

ederken onunla karşılaştı. İbnu'l-Ferid, meşhur "*Tagiye*" isimli şiir kitabında, tasavvufî aşk sarhoşluğunu terenüm etti.[81] Büyük İttihadiyye ekolü onunla birlikte ortaya çıkıyordu. Bu ekol, Memlukler ve Osmanlılar devrinde, büyüyen bir önem kazanmaya çalışacaktır. Muhalifler ısrarla bu ekolü, Sünnîlikte el-Hallâc'ı ve Şii batıniliğinde Selmegânî'yi ölümle cezalandırtmış olan hulûl inancının yeni bir şekli olarak ilan ettiler.

Şeyh İbn Arabi (628/1240)

Bununla birlikte, vahdetçi tasavvuf ekolü bu sıralarda büyük gelişme gösteriyordu. Bu ekolün piri, Anadolu'lu Şeyh Muhyiddin el-Arabî oldu. İbn Arabi, el-Muvahhid sultanı Abdül-Mümin'in ölümünden iki yıl sonra, 560/1164'de Mürsiye'de doğdu. O birkaç sene Lizbon'da ikamet ettikten sonra, İşbiliye de öğrenimini tamamladı. Fıkıh, kelam, hadis ve tasavvufla ilgili bilgisini derinleştirdi. Bununla birlikte sık sık yaptığı seyahatler, onu, İspanya ve Mağrib'in çeşitli büyük yerleşim merkezlerine götürdü. İbn Rüşd'ün kadılık görevleri icra ettiği bir devirde Kurtuba'ya, sonra Tunus, Fas ve Merakeş'e gitti. O kırk yaşına basmadan biraz önce, 598/1201 yılında, hac farizasını ifa etme gayesiyle Doğu'ya gitmek üzere, kesinlikle Mağrib'i terketti. Fakat o, müslüman Batı'yı çalkalayan siyasî karışıklıklardan kaçmak ve batınî tasavvufun fukaha ve devlet adamında uyandırdığı kuşkudan kaçıp kurtulmak istiyordu. İbn Kesî'nin 545 yılında öldürülmesi İbn Berrecan ve İbn Ârif'in uzun yıllar cezaevinde tutuklanması ve hatta muhtemelen zehirlenmesi misali, şüphesiz onu daha fazla ihtiyatlı olmaya sevkediyordu. Bu durum onun başka ülkelerde daha sakin ve huzurlu yerler aramaya çıkmasına tesir etmiş olabilir.

İbn Arabi, ilk önce ikamet ettiği Mısır'da, hem bir takım himayelere nâil oldu hem de çok kızgın kinler ortaya çıkardı. Biyografları onun bilahare Kudüs'e gittiğini bildiriyorlar. Ancak İbn Arabi, burada, belli bir süre tahsil yaptığı Mekke'ye, iki defa gelip gittiği Bağdâd'a, Halep ve Anadolu'ya geçerken kaldı. Gittiği her yerde, haberlerin bildirdiğine göre, büyük saygı ve hürmet gördü ve taraftarlarından sadaka olarak dağıtmakta acele ettiği pek çok hediye aldı. O, 620 yılından itibaren Şam'a yerleşti ve Eyyubî emiri el-Meliku'l-Eşref (626-635) tarafından himaye edildi. el-Eşref daha sonra onun tilmizi oldu. İbn Arabi ona, Muharrem 632/ 26 Eylül 1234'de bazı kitaplarını talim etme lisansı verdi. O, birkaç yıl sonra 638/1240'da öldü. Kas-

yûn eteğinde, büyük şâfiî kadı İbnü'z-Zeki (ö. 598/1201)'nin kabristanına defnedildi. Daha önce gördüğümüz üzere İbnü'z-Zekî, Gazalî'nin tilmizi idi ve uzun süre Selahaddin Eyyubî'nin itimadına mazhar olmuştu. İbn Arabi'nin iki oğlu; şair olarak tanınan Sa'deddin (ö. 656/1258) ile İmaduddin (ö. 667/1269) öldüklerinde onun yanına defnedildiler. Nitekim, çok daha sonraları, en seçkin tilmizlerinden birisi olan emir Abdulkadir de onların yanına gömülmüş olacaktır.[83] Emir Abdulkadir, ona tabi olduktan sonra, hayatının sonuna kadar Şam'da yaşamış olacaktır. Onun öteki üstadlarını ve tilmizlerini de barındırmaya devam eden bu kabristan halk tarafından derin bir saygı görmektedir.

İbn Arabi'nin Dostları ve Düşmanları

İbn Arabi velüd bir insandı ve istisnai ehemmiyeti haiz eser bıraktı. Onun bu eserlerinin başında "*Fusûsu'l-Hikem*" ile "*Futuhât-ı Mekkiyye*" gelir. Bunlardan Fususu'l-Hikem'i 628/1230 yılında tamamladı; Futuhât-ı Mekkiyye'yi de 598-635/1201-1237 yılları arasında süren uzun bir çalışma sonunda yazdı. Futuhât-ı Mekkiyye'nin düzenli tedkiki henüz başlangıç dönemlerindedir. Öte yandan onun öğretisi, bizzat onun sağlığında, güçlü bir tasavvufi ekolün doğmasına yol açtı. Bu ekol, onun büyük tilmizi Sadreddin el-Konevî ile "*Tecelliyât*" şerheden ve İbn Arabi'yi Halep'te, güçlü hasımlara karşı savunan Ermeni asıllı İbn Sevdekin ve Güney Suriye'de çok faal bir tasavvufi tarikat olan Haririye tarikatını kuran el-Hariri̇ (ö. 645/1247) tarafından temsil edilmekteydi.[84]

Bununla birlikte Şeyh İbn Arabi'nin tasavvufî hikmeti, Haşeviyye'nin lafızcılığından Bâtıniyye'nin batıncılığına kadar bütün geleneksel ekollerin ötesinde olmayı tasarlamış olmasına ve her nazariyenin hakikî yönünü muhafaza ederek Cemaat'ın birliğini yeniden kurmayı düşünmüş bulunmasına rağmen, en korkunç çatışmaların nüvelerini taşıyan ve sünnî çevredeki hakim olan akideye fevkalade şiddetli biçimde hücum ediyordu. İbn Arabi gerek sebep olduğu mukavemetler gerekse uyandırdığı hayranlıklarla, İslâmiyet'e fevkalade güçlü biçimde damgasını vurmuş insanlardan birisi olacağı gibi, İslâmiyeti yeni nazarî temeller üzerine tekrar inşaa etmek isterken, sebep olduğu tartışmalarla İslâm bünyesindeki bölünmelerin artmasına hizmet eden kimselerden birisi olacaktır.

İbn Arabi'nin Mistik Teozofisi (Hikmet Nazariyesi)

İbn Arabi'nin mistik teozofisinde, burada ele alacağımız birçok görüşünün yanında, çoğunlukla gelenekçi Sünnîlikte olduğu kadar Eş'arîlikte de mütekellimlerin kızgınlığına veya endişesine yol açan özellikle iki kavram vardır. Bunlardan birincisi, meşhur sufi'nin nazariyesinin temel taşı olan ve yalnızca Allah'ın Birliği, Allah'ın sıfatları problemine değil, fakat aynı zamanda bir vacib ve hak olan Yaratıcı'nın mahlukat âlemi ile münasebetleri meselesine de çözüm getirmeyi gaye edinen "Vahdet-i Vücûd Nazariye"sidir. İkincisi ise, Fârâbî ve İbn Sina'dan tevârüs eden platoncu feyz mefhumunun karşısına; menşei önemli problemlerin ortaya çıkmasına sebep olan, fakat büyük ölçüde Bâtınîlik akidesindeki, bâtın ve zâhirin, ruh ve cismin ayrılmaz birliğini hatırlatabilen *tecelliyât* kavramıdır. Buna göre, şayet yaşamak için dünyanın Allah'a ihtiyacı varsa, Allah'ın da, kendine tecelli etmek için dünyaya ihtiyacı vardır. Bir yandan erişilmez, tanınamaz, bilinemez hak ile mahlukât âlemi arasını ayırmaya devam eden ve diğer yandan "*Bir*"le maddî âlem arasına *âyân-ı sabite* adı verilen mutavassıt-ara- âlem ihdas eden bu nazariye, şüphesiz vahdeti vücutçu olduğunu savunur; fakat buna götürmeyi ihmal etmeyebilir olabilir ve kelamın, büyük çoğunluğunda, bağlandığı ilahî yücelik kavramını ortadan kaldırtma gayesini gütmüş olabilir.

İbn Arabi'nin velâyet nazariyesi de karşısına çok sayıda hasımın dikilmesine neden olacak tabiattadır. Velâyet, ona göre, Allah'ın eşya hakkında sezgiye dayanan bir marifeti kendilerine ilham ederek insanlığın rehberleri yaptığı Peygamberler, veliler veya imamlar gibi bir takım seçkin insanlarda seyrettiği dostluktur. Bu şekilde anlaşılan velayet, İbn Arabi'nin nazariyesinde, Tirmizî'den gelen habere göre, Nebî Hz. Muhammed'in şahsında bile; yani nebilik ve resüllük vasfı itibariyle, bir bakıma esasını oluşturduğu nübüvvet ve risaletten üstündür. Öyleyse, mâhiyeti itibariyle nübüvvet ve risalete üstün olan velâyet dâimidir, ebedidir ve Hz. Muhammed'in nebiliği ile sona eren nübüvvet gibi belli bir zamanla asla mukayyed değildir. Hz. Muhammed nebilerin sonuncusu ise de, Kıyamete kadar, her zaman Allah'ın dostları, Evliyaullah mevcut olacaktır.

Bu nazariye, tamamiyle yeni olmakla birlikte, birçok noktada tehlikeli görünüyordu; zira hakikat'ın Şerîat'a, yanî ebedî manevî hakikatlerin; dünyevî meselelerle ilgili hükümlere, veya Allah'ın bazı seçkin kimselere tahsis

ettiği hususî marifetin hâricî ve içtimâî nizamla ilgili esaslara salt üstünlüğünü açıklama amacını taşıyordu. Bu nazariye bir başka yönden de tehlikeli idi; şöyle ki, bazı bâtınî akideye mensup topluluklar arasında gelişen "dinlerin izâfiliği fikri"ne götürüyordu. Buna göre ilâhî dinler, zamanın ve şartların hususî durumlarına bağlı olarak ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap vermek amacına yöneliktir.

Bununla birlikte, belirtmek gerekir ki, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ve Şeriat'ının diğer peygamberler ve şeriatlar üzerine üstünlüğü hususunda asla ve hiçbir zaman şüphe etmeyen İbn Arabi bu nazariyeye bir çok yumuşatma ve sınırlama getirmiştir. Bütün peygamberler, resüller ve veliler, Hz. Adem'den bu yana, âlemin yaratılışından daha önceleri mevcut olan Hakikat-ı Muhammediye'ye iştirak ederler. Peygamberler tarafından tebliğ edilen bütün Şeriatlar, tamamen bir tek cihanşümül dinin -ki İslâmiyet'ten başka bir şey değildir- zaman içerisindeki tezahürleridir. İbn Arabi, tıpkı bütün müslümanlar gibi, Hz. Muhammed tarafından tebliğ olunan dinin son din olduğunu ve her müslüman'ın Şeriatlar yoluyla onun dinine bağlandığını kabul eder. Hz. Muhammed'in vârisleri ve halefleri olan *"Evliya-ullah"*, tıpkı Hz. Peygamber gibi, Allah'ın kendilerine hususî ma'rifet verdiği ölçüde, bir çeşit nübüvvete sahiptirler, fakat yeni bir Şeriat telkin edemezler. Veli, bir içtihaddan elde edilen bir hükmü neshedebilir veya değiştirebilir, fakat bir Kur'an âyeti veya bir sahih hadise isnad eden bir hükme kesinlikle dokunamaz; çünkü Kur'an veya sünnet'e isnad eden hükümler ebedî ve değişmezdir.[85]

Mu'tezile'nin Varlığını Sürdürmesi ve İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258)

Buna karşılık, mensubu olduğu ekolün ve sona ermekte olan hilafetin literatürüne bağlantısı kesinlikle küçümsenmemesi gereken ve Mu'tezilenin son büyük bilginlerinden biri olan İbn Ebi'l-Hadîd'in düşüncesi, nazarî özgünlük planında, şüphesiz daha sönük görünüyor.[86] 586/1191'de, Şiiliğin en önemli yayılma merkezi olan Medâin'de doğan İbn Ebi'l-Hadîd, özellikle ömrünün bir kısmını Abbasî hilafetinin hizmetinde sarayda geçirdiği Bağdâd'ta yaşadı. Kaynakların bildirdiğine göre, önceleri çok ateşli bir şiî olan İbn Ebi'l-Hadîd, Ali davasına apaçık sempatiler duymasına rağmen, Mu'tezile'ye intisap etti. Gerçekten de, onun en meşhur eseri, günümüzde

bile, imam Ali'nin konuşmalarını, sözlerini ve vecizelerini ihtiva eden "*Nehcu'l-Belâğa*"sıdır. Bu ünlü eserin kompozisyonu Şerif el-Murtaza zamanına kadar varır. Nehcu'l-Belâğa, Kur'an-ı Kerim ve imamlardan rivayet edilen haberlerden sonra, Şiîlik dinî düşüncesi için kaynak eser olma gayesini güder. İbn Ebi'l-Hadîd, daha çok cedelci mahiyet arzeden başka kitaplar da yazmıştır. Gazalî'nin "*Mustasfa*"sına yaptığı tenkit ile Fahreddin er-Râzî'nin "Muhassal"ına yazdığı reddiye bunlardandır. İbn Ebi'l-Hadîd misali , Mu'tezile'nin dimdik ayakta durduğuna ve Şiîlikle çok sıkı bağları bulunduğuna şahitlik eder. Öte yandan, onun ve Sühreverdî, İbnu'l-Cevzî, İbn Rüşd, Fahreddin er-Râzî ve İbn Arabi gibi böylesine farklı insanların değişik düşünceleri, İslâm'ın bünyesindeki çeşitliliğin, çok sesliliğin bu dinin inanç ve politik tarihinde yeni bir dönem açacak olan bir hâdisenin gerçekleşmesi arefesinde, hangi noktaya ulaşmış olduğunu gösterir.

DİPNOTLAR

1- Halife en-Nâsır (575-622 h.)'ın politikası hakkında krş. Fr. TAESCHNER, İA., III, 920-921..
2- Cl, Cahen, Les debuts de la futuwwa d'al- Nâsır, Orients, içinde 1953; Histoire de L'Orient musulman, 162-163.
3- Irak Şiîliği her zaman çok canlı idi. Oniki imamcılık akâidini kabul eden Bağdâdlı bir tacir olan Ebu's-Sa'da el-Hillî (öl. 601), kaynakların bildirdiğine göre, her cuma günü zırhlarını giyinir insanlar namazlarını kılarlarken, uzun uzadıya beklerdi. O, kendisine büyük destek vermesini temin etmek gayesiyle böylece, evinin yarıaçık kapısının arkasında, mehdî Muhamed b. el-Hasan el-Askerî'nin dönüşünü beklerdi. Bakınız. B, XIII, 41 ve Hille'nin Şii semtinin emiri Taştekin'in biyografisi kısmı, B, XIII, 44. Halife en-Nâsır'ın h. 604'de veziri İbn Mehdî'yi tutuklatmasının sebepleri açıklığa kavuşmuş değil; bazıları İbn Mehdî'nin halife olmayı tasarladığı için tutuklanmış olduğunu söylemektedir.. (B, XIII, 47).
4- İbnu'l-Mimarî (öl. 642 h.)'nin Kitabu'l- Fütüvve'si, Mustafa Cevad'ın çok değerli bir mukaddimesiyle birlikte, 1958-1960'da Bağdâd'ta neşredildi.
5- M. Th. Houtsma, İA., IV, 871.
6- B, XIII, 86-91.
7- Bâtınîlerin bazı ibadetlerin edası ile alakalı tutumu hakkında krş. B, XIII, 62 ve 96; İA., I, 364, Alamut maddesi.
8- Bakınız. A. J. Wensınck, İA., III, 506-518 (Mekke Mad.); B, XIII, 92-93.
9- Halife en-Nâsır'la ilgili değerlendirmeler için krş. B, TAESCNER'in notu, adıgçen eser, ve B, XIII, 106 ve 108.
10- Halife ez-Zehir (öl. 623/1226) hakkında bkz. B, XIII, 107-108; Zeyl, II, 189-192, İA., IV, 1257.
11- Muntasır (öl. 640/1242) hakkında bkz. B, XIII, 139-140 ve 159; Zeyl, II, 110; İ.A, III, 820.
12- Musta'sım (öl. 656/1258) için bkz. B, XIII, 159; İA., III, 825.
13- İA., 2. baskı,, 364.
14- M S, II, 99-100; B, XIII, 196.

15- Hilafetin sonuna doğru, h. 640'tan itibaren şiî hareketin yeniden başlaması konusunda krş. Dûri, İA., 2. baskı, I, 929; O, burada yaptığı değerlendirmeleri Kamil'e (X, 360 ve XI, 271 ve 344) dayandırmaktadır. Hicrî 655 yılının büyük olayları için bkz. B, XIII, 196.
16- Zeyl, II, 258, 261 ve 262.
17- Selahaddin hakkında bkz. İA., III, 87-92; J. Sauvaget, Alep, 129-131; Cl. Cahen, İA., 2 bas., I, 820-83, Eyyûbîler maddesi.
18- Şeyh Ragıb et-Tabbah'ın *Tarih-i Haleb*'inde Halep şiiliği hakkında çok değerli bilgiler bulunmaktadır.
19- B, XIII, 323-326.
20- Selahaddin, hükümdarlığın sufileri üzerinde buyruk sahibi olan Dar saîdi's-su'adâ'yı kurarken, aslında, fukaha'nın yanında fukaraya da dayanmayı düşünüyordu.
21- İbn Ebi Usrun (öl. 585 h.) hakkında bkz. B, XII, 333-344.
22- Bu iki kelamcı için bkz. B, XIII, 32-33.
23- B, XII, 296-308.
24- B, XII, 323-326; Benû Kudame için ise bkz. Precis de droit d'Ibn Qudama, isimli kitaba yazdığım mukaddime.
25- Bkz. Syrie du Nord, 353-354; Histoire de la philosophie Musulmane, 140; Reşidüddin Sinan hk.bkz.: Felek Dovar, a.g.e, 207-221.
26- 571'de; B, XII, 293.
27- B, XII, 295- 573'de hacca giden Bağdâd veziri bir fedâî tarafından öldürüldü. (bkz. Düvel, bir önceki dipnot)
28- Halep Suhreverdî'si ve manevî mirası hk. krş. Hstoire de la philosophie musulmane, 284-304 ve 360-361. Kitabu'l- İşrak'ının ve akaidi'nin neşri, Oeweres philosophiqnes et mystigues, Paris, 1952; ayrıca bkz. Heyâkilu'n-Nûr, Dr. Muhammed Ebu Reyan Neşri, Kahire tarihçesi, Tarih-i Halep, IV, 292-304.
29- Heyâkilu'n, Nûr- mukaddime kısmı, II.
30- Aynı eser, 10.
31- Suhreverdî el- maktul'la ilgili İbn Teymiye'nin değerlendirmeleri için bkz. MS, I, 149-150 ve Fetevâ, V, 63.
32- Reşidüddin Sinan 589'da Mesyaf'ta öldü; Düvel, II, 74; Felak dovar, a.g.e., 221.
33- İbn Kesîr, Selahaddin'e ayırdığı kısımda, aslında, onun Irak ve İran'ı ele geçirmeye hazırlanmakta olduğunu bildirmektedir.k; B, XIII, 2.
34- el Melik el- Aziz'in politikası için bkz. B, XIII, 18; Precis de droit d'Ibn Qudama, giriş.
35- Şihâbdudin et-Tûsi (öl. 596) hakkında bkz. B, XIII, 24; Hüsnü'l-Muhâdara, I, 185; Şezerât, IV, 327-328.
36- el-Muazzam (ö. 624)'ın dinî politikası için bkz. Precis de droit d'Ibn Qudama, giriş.
37- B, XIII, 136 ve 170.
38. Osman Yahya, Le Livre des Théophonies d'Ibn Arabi, XXXI.
39. Hüsnü'l-Muhâdara, I, 33; el-Melik, Kâmiliye'yi yaptırtmıştı. O, bunu, Selahaddin tarafından kurulmuş olan Eş'arî kelâm mekteplerinin ilerlemesinden endişelenen muhafazakar hadisçilerin isteği üzerine bina etmişti. Kâmiliye'nin ilk müdürü İbn Dıhye (622-633 H.), Hallâccı değildi; bkz. L. Massignon, Memorial Levi Provençal, II, 663.
40. Necmeddin Eyyûb (öl. 647) için krş. Sobernheim, İA, III, 112-114. Sâlihiye 639'da başlamış, 641 h.'de bitmiştir; bkz. Hüsn, I, 35-36.
41. Halebli şiî Hasan el-Hüseynî (öl. 620) hk. bkz. Târîh-i Haleb, IV, 343.
42. İbn Ebî Tay (öl. 630) hk. bkz. Târîh-i Haleb, IV, 369-378.
43. J. Sauvaget, Alep, 150 ve özellikle "Deu Sanctuaires chiites d'Alep", Syria (1928) içinde, 224 ve 320. Şerif Ahmed el-Hüseynî örneği göstermektedir, ki Memlukler hadisesinin öncesinde Halep Şiiliği, küçülüp zayıflamasına rağmen, herkesin düşündüğünden daha fazla canlılığını koruyordu; Târîh-i Haleb, IV, 441.

44. Ali el-Herevî (öl. 611) hk. bkz. J.S. Sourdel-Thomine, Guide des Lieu de Pelairinage, Şam, 1953 ve 1957.
45. İbnü'l-Adîm (öl. 660 H.) hk. bkz. İA, II, 746-747.
46. İzzeddin ibn Şeddâd (öl. 684 H.) hk. bkz. G, I, 634.
47. Syrie du Nord, 705-706; Târîh-i Haleb, IV, 452.
48. Syrie du Nord, 706; Düvel, II, 122; B, XIII, 219.
49 İA, 2. bsk., I, 180, 'Ayn Calut' mad.
50 Hristiyan semtinin yağmalanması hk. bkz. Düvel, I, 123; B, XIII, 219.
51 Ebû Ya'kûb Yûsuf (öl. 580/1184) hk. bkz. İA, 2. bsk. 165-166.
52 Ya'kûb el-Mansur (öl. 595/1198) hk. bkz. Histoire du Maroc, I, 332-333; B, XIII.53. Muhammed en-Nâsır (öl. 613/1213) hk. bkz. Histoire du Maroc, I, 342; İA, III, 927; B, XIII, 19.
54 el-Me'mûn (öl. 629) hk. bkz. İA, III, 237; Histoire du Maroc, I, 354 ve 362-365.
55 Yağmurasen ve Abdülvedîd hk. bkz. G, Marçais, İA, 2. bsk., 96-97.
56 Ebû Zekeriya (634) hk. bkz. İA, I, 321 ve II, 229-231; Berberie Orientale, anılan yer.
57 Merakkeş'in Benû Merîn tarafından 668/1269'da ele geçirilişi hk. bkz. İA, I, 321; G. Marçais, İA, III, 527-530, 'Merînîler' mad.
58 İbn Tufeyl hk. bkz. Islamic Philosophy and Theology, 138-140; Histoire de la Philosophie Musulmane, 327-333.
59 L. Gauthier, Ibn Rochd (Averroés), Paris, 1948; M. Allard, La Notion de Création Chez Averroés, BEO; S. Van Den Bergh, *Tahâfütü't-Tehâfüt*'ün İngilizce çevirisi, Londra, 1954; G.F. Hourani, *Faslu'l-Makâl*'in neşri, Leyden, 1959 ve İngilizce çevirisi, Londra, 1962; Histoire de la Philosophie Musulmane, 334-342.
59a MS, I, 98.
60 İbn Rüşd'ün politikası hk. krş. E.I.J. Rosenthal, Averroes Commentary on Plato's Republic, Cambridge, 1956 ve Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, 1958.
61. İbn Rüşd'ün fıkhı için bkz. R. Brunschwig, Averroés Juriste, Memorial Levi Provençal içinde.
62 bkz. İbnü'l-Cevzî'nin az önce geçen bibliyografisi.
63 Zeyl, I, 425-426. Aynı sene, halife en-Nâsır'ın başodacısı ve bir şiî olan Mecdüddin b. Sâhib, Bağdâd'ta öldürüldü. (Düvel, II, 68). Az sonra, Hille'nin şiî emiri Taştikin (öl. 602 h.), Selahaddin ile ilişkileri bulunmakla suçlandı; tutuklandı ama serbest bırakıldı; bkz. Nücûm, IV, 190; B, XIII, 44-45.
64 İbnü'l-Cevzî'nin 590 yılında tutuklanması hk. bkz. Zeyl, I, 392-393, 420 ve 426. İbnü'l-Kassâb da tutuklanmıştı. Şiî İbn Mehdî el-Alevî'nin (602-604 H.) vezirliği döneminde de çok önemli olaylar meydana geldi. Yeniden evinde felsefe kitapları bulundurmakla suçlanan Şeyh Rüknüddin tutuklanmış ve kitapları da yakılmıştı (B, XIII, 45). Halife tarafından h. 604'te tutuklanan vezir İbn Mehdide hapishanede pek iyi bilinmeyen koşullar içinde ölmüştü; bazılarına göre halifeliği ele geçirmeyi düşündüğü için öldürülmüştür; bazılarına göre ise hilelerin kurbanı olmuştur, bkz. Kâmil, XII, 128; B, XIII, 47. Aynı yılda, yani 604'te Suriye Eyyûbî beylerinden, Şam'a dönüşü sonrasında, değerli hediyeler almakla suçlanan sûfî Şihâbüddin es-Sühreverdî'nin talihsizliği yaşanıyordu. (bkz. B, XIII, 47).
65 İbn Cevzî'nin eserlerinin bir listesi Zeyl'de (I, 416-420) bulunmaktadır. Bu listeyi GAL'deki (I, 661-669) ve S'deki (I, 914-920) listelerle karşılaştırmakta yarar vardır.
66 Sıbt İbnü'l-Cevzî, el-Hallâc'ın reddiyesini özetlemiştir (krş. Hallaj, 373-374).
67 Bu altı büyük mezhepden herbiri de 12 mezhebe bölünür; sonuçta hadiste verilen 72 mezhep sayısına ulaşılır (Telbîs, 19).
68 Aynı eser, aynı yer.
69. Aynı eser, aynı yer.
70. İbnü'l-Cevzî önce, başlangıçta kurrâ ismiyle tanınan âbid ve zâhidler, tarafından sokulan

bid'atları inceliyor; bu bid'atlar özellikle yiyeceklerle ilgili yasakları ihtiva etmektedir. O sonra, kendisine göre sufilerin sorumlu olduğu, ahlak ve ibadet alanındaki sapmaları, bozulmaları sıralamaktadır (bkz. 150-160).

71 O, sufiliğin eleştirisinde sıkça Ebû Bekir el-Hallâl'in Kitâbu's-Sünne'sinden yararlanmaktadır (bkz. Telbîs, 167). Öte yandan o, İbn Akîl'i takiben, mütekellimlerin mutasavvıfaya üstün olduğunu belirtmektedir (379). Telbîs'in son üç bölümü mucize ve kerametlere ayrılmış bulunmaktadır. Sufiler ayarûn ve fityan'a telmihte bulunarak, halkın güvenini kazanmak üzere bunları zaman zaman kullanırlar (s. 392). Buradan, bu eşkiyanın veya bu asilerin, tarihin her devrinde siyasî ve dinî hareketlerle sıkça irtibat halinde oldukları görüşüne varılmaktadır.

72 Öte yandan İbnü'l-Cevzî, İbn Hanbel'in kabrinin faziletlerini içeren bir kitap yazdığı gibi, sahabilere gösterilmesi gereken sevgiyi konu alan bir kitap da telif etmiştir (bkz. Zeyl, I, 420).

73 Fahrüddin er-Râzî (öl. 606) hk. bkz. I. Goldziher, Aus der Theologie des Fakhr al-Din al-Râzî, Der Islam, III (1912), 213-247; P. Kraus, Les Controverses de Fakhr al-Din al-Razi, Bulletin de l'Institut d'Egypte, XIX (1937), 187-219; Islamic Philosophy and Theology, 127-129; B, XII, 70-71.

74. krş. La Vie et la Philosophie d'Abu'l-Ala al-Ma'arri isimli çalışmamız (BEO, 1944 içinde).

75 Onun *I'tikâdâtu Fıraki'l-Müslimin* isimli eseri Şeyh Abdürrâzık tarafından Kahire'de neşredildi. Bâtıniyye hk. bkz. 57 vd., 76.

76 Felsefe hk. bkz. İ'tikâdât, 96.

77 a.g.e., 92.

78 Şafiîlik hk. bkz. Telhis, 72 vd.

79 Şihabüddin es-Sühreverdî (öl. 632 H.) hk. krş. İA, IV, 530; B, XIII, 47 ve 51-52. Şihabüddin es-Sührevedî'yi, Selahaddin'in hükümdarlığı döneminde öldürülen Halepli Sühreverdî ile karıştırmamalıdır.

80 Çok meşhur olan ve pek çok kere neşredilen bu amelî sufilik kitabı eleştirel bir monoğrafi çalışmasının konusu yapılabilir.

81 İbnü'l-Ferid (öl. 632) hk. bkz. Le Soufisme, 109-113; B, XIII, 143.

82 İbn Arabi (öl. 638) hk. bkz. A.E. Afîfî, The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu'l-Arabi, Cambridge, 1939; Henri Corbin, L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn Arabi, Paris, 1958; Osman Yahya, Introduction à l'Etude d'Ibn Arabi, PIFD, 1963.

83 krş. Kitâbu'l-Mevâkıf, c. 3, Kahire, 1911.

84 el-Harîrî (öl. 645 H.) hk. krş. B, XIII, 173. Belirtmek gerekir ki İşrâkiyye ve İttihâdiyye dinî düşüncesini çok iyi bilen Cemâleddin el-Efgânî, Abdullah el-Ensârî'yi (öl. 487 h.) İbnü'l-Arabî'nin gerçek bir halefi olarak değerlendirirdi; bkz. el-Urvetü'l-Vüskâ, Kahire, 1346/1928, 191.

85 Mystical Philosophy of Ibn Arabi, aynı yer.

86 Şerhü Nehcu'l-Belâğa'nın başında İbn Ebi'l-Hadîd'in (öl. 656) biyografisi bulunmaktadır.

Memlukler Devrinde Sünnîliğin Güçlenmesi ve Bölünmesi (656-923/1258-1517)

I. MEMLUKLER VE İLK OSMANLILAR

Baybars ve Hilafetin Yeniden Tesisi

Baybars, Mısır ve Suriye'de nüfuzunu kabul ettirdikten sonra, 659/1261 yılında, el-Mustansır ünvanıyla halifeliğini ilan ediyordu. Böylece, Bağdâd'ın son Abbasî halifesinin amcası, Kahire'de hilafet müessesesini yeniden tesis ediyordu. Yeniden tesis edilen hilafet müessesesi Sünnî görüşün benimsediği ve düşmanların eline düşmesi tehlikeli olan bir müessese idi. Irak üzerinde yapılan bir seferde, el-Mustansır'ın esrarengiz biçimde kaybolması üzerine, yeni bir halife hilafet makamına geliyordu. Yeni halife el-Hâkim (ö. 701/1302), iktidara gelişinin ertesi günü, 24 Kasım 1262'de Kahire'de hilafeti yerleştiriyordu. Abbasileri öven bir hutbe irad ediyor, Cemaat'ın başında Kureyş soyundan bir imam bulunması vazifesinin zaruretini hatırlatıyor ve İslâm düşmanlarına karşı cihad davetinde bulunuyordu.[1]

Hukuk İnkılâbı

Şâfî kadı, yalnızca Suriye ve Mısır'da, Eyyûbîler devrinden itibaren, Kadılar kadısı (kâdu'l-kudât) unvanını taşıyordu. Bu durum, Şâfiîliğin bu iki ülkedeki hakimiyetine tanıklık eder. Baybars, 663/1263 senesinde Kahire'de, müteakıp sene de Şam'da, her dört sünnî mezhepten birer tane olmak üze-

re dört kâdu'l-kudât tayin etti. Ancak şafiî kadı bazı üstünlüğünü muhafaza ediyordu. Yetimlerin mallarının vesâyeti, evkâfın idaresinin teftişi ve resmî törenlerde meslektaşlarından önde bulunmak bunların başlıcalarıdır. Bununla birlikte yapılan inkılap, sızlanmalar ve inatçılıklarını ifade eden şâfiilerin üstünlüklerine indirilen güçlü bir darbe oldu. Aynı şekilde bu inkılap, netice itibariyle, Mâlikîlik ve Hanbeliliğin hakikî bir yenilenmesini de kamçıladı.[2]

Kutsal Yerlerin Vesâyeti:

Baybars, kendisinden önce Eyyûbîler'in yaptığı gibi, Mukaddes yerlerin hamisi olarak kendini takdim etmeyi arzuluyordu. Mekke Şerifleri'nin istikrarsız siyaseti ona birçok güçlük çıkarır mahiyette idi. Yeniden teessüsü bile, Suriye-Mısır hükümdarlığının dışında, kabul görmeyen hilafet müessesesi kısmen anlamını ve önemini kaybediyordu. Öyleki, Mekke ve Medine'de okunan hutbede artık halife ve sultanın ismi zikredilmiyordu. Baybars, 1263 senesinden itibaren, Mescid-i Nebi'yi tamir etmek için sanatkarları ve gerekli malzemeleri Medine'ye gönderiyordu; ertesi sene de, Ka'be'nin anahtarlarını teslim almak üzere özel bir görevli yolluyordu. O, 1266 yılında Medine'de, Ravza-i Mutahhara'yı tamir ettiriyor ve kendisi de, 1269'da, hac ediyordu. Bu vesile ile de, Mekke emirinin yanında, oraya gerçek bir yüksek görevli yerleştiriyordu. Bunun da ötesinde, Kâhire vasiliği, her sene Ka'be'ye örtülmek üzere gönderilen örtüyü taşıyan birini yollamak suretiyle kendisini ortaya çıkarıyordu. Memluk sultanlığı, bu imtiyazı, İslâm âlemindeki üstünlüğünün nişanı olarak gördü.[3]

Franklar ve Moğollara Karşı Savaş

Filistin ve Suriye Frankları'na karşı faal biçimde yürütülen savaş parlak başarılara ulaştı. Sefed, Ceffe ve Şekif sırasıyla teslim oldular. Zorla ele geçirilen Antakya'nın işgali önemli bir akis yaptı. Bunu Sefîse, Şövalyeler Krak'ı (Crac de chevaliers) ve Ekkar'ın düşüşü takip etti.[4]

Pers ve Irak Moğollları, Hülâgu'nun yerine geçen yeni "İlhan"ları, Ebaka Han'la (ö. 680/1282) birlikte, gerek Kuzey Suriye üzerine doğrudan yönelttikleri tehdit gerek Küçük Ermeni veya Anadolu'nun meselelerine müdahaleleriyle korkutucu oldular. Baybars, Birecik ve Suruç'u geri almayı başarıyordu. Sonra Küçük Ermeni'ye kârlı bir yağmalama seferi düzenliyor-

du. Nihayet 675/1276'da, Moğollar ve Anadolu Selçukluları'nın birleşik orduları karşısında kesin Elbistan zaferini kazanıyordu; Kapados Kayseri teslim oluyordu.[5]

İsmâîliliğe Karşı Mücadele

Öte yandan Baybars bu defa Suriye'nin dağlık bölgesinde, önemli kalelere sahip olan ve devlet için büyük bir tehlike unsuru teşkil eden İsmailîlere dönüyordu. Suriye İsmaîlileri, 668/1270'de, Sultana her yıl haraç vermeyi ve ona, ihtiyaç halinde askeri yardım sağlamayı kabul ederek, itaat ediyorlardı. Bilahare gerçekleşen İsmaîlî kalelerinin fethi, sağlam bir biçimde teşkilatlanmış bir cemaatın varlığını siyasi yönden tamamen ortadan kaldırıyordu. Halbuki Eyyûbîler, bu toplumu bertaraf etmeye muktedir olamamışlar ve neticede İsmaîlî cemaati ile birleşmek zorunda kalmışlardı. Bununla birlikte İsmailîlik, günümüze kadar varlığını sürdürdüğü Suriye'de yok olmadı. Nazarî olarak çoğunlukla İttihadiyye tasavvufu örtüsü altında yaşadı. Ne varki, gerçekte devlet'in otoritesini tanıdığı ve her türlü döneklikten kaçındığı ölçüde musamaha edilmiş görünen Suriye Şiîliği'ne karşı hiçbir düzenli mücadele ele alınmadı.[6]

Baybars'a Muhalefet

Bununla birlikte, Baybars'ın siyaseti, fitneye karşı mücadele etmek veya halkın kıtlık sıkıntıları içinde bulunan en düşkün sınıflarının yardımına koşmak gayesine matuf tedbirleri sebebiyle fukahanın büyük desteğine ve övgüsüne mazhar olmasına rağmen, ulema aleminde şiddetli muhalefetlere de yol açtı. Hilafet siyasetinin samimi olup olmadığı tartışıldı. Önce el-Hâkim'i halife ilan etmesi, sonra bir kaleye yerleştirerek sıkı bir gözetim altında tutması; fukaha ile görüşmesine müsade etmesi, fakat emirlerin ziyaretini kabul etmesini yasaklaması pek kolay anlaşılmıyordu. Aynı şekilde Baybars, bir Fatımî müessesesi olan el-Ezher camii'nde yeniden hutbe okutmuş olmak ve Suriyelilerin ekseriya sözkonusu ettiği iktidarın yolsuzluklarını haklı göstermek için hoşa gidici fetvalar almış olmakla suçlanır. Fukaha içerisinde özellikle iki kişi faal olarak ona karşı çıkmıştır. Bunlar, her ikisi de Şâfiî ve değerli kelamcılar olan en-Nevevî ve İbn Abdusselam'dır.[7] Bununla birlikte düzen için en büyük tehlike, emirlerin çevrelerinden, ihtiraslarından ve tahriklerinden gelmiştir.

Kalavûn ve el-Eşref Halil'in Siyaseti

Kalavun hükümdar olduğunda, Şâfiî baş kadısı İbn Hallikan'dan aldığı bir fetva ile kendisini Şam'da Sultan ilan eden emir Sungur'un isyanı, Memluk idaresinin kusurlarından birisi olan bu uzun askerî isyanlar serisini başlatıyordu.[8] Netice itibariyle de, yeni bir Moğol işgaline sebep oldu.

Moğollar Fırat'ı geçiyorlar ve merkezî Suriye'yi tehdit ediyorlardı; fakat 680/1281'de, Humus yakınlarında, kanlı bir bozguna maruz kaldılar.[9] Ebaka Han da, iki ay sonra Hemedan'da öldü. Müslüman olan halefi Ahmet Teküder (ö. 683/1285) Memlukler'le sulh içerisinde yaşadı, fakat Kahire hilafetini tanımadı. Evkâfından bir kısmını Bağdâd'ın sünnî müesseselerine verdi. Bununla birlikte o, her ne olursa olsun hiçbir zaman Şiiliğin gelişmesine de mani olamadı.[10] Sungur ve Moğollar'dan kurtulan Kalavûn, franklar karşısında kesin zaferler kazanıyordu. Merkap ve Trablus'u fethediyordu. Ani bir ölümle öldüğü zaman da, Saint-Jean d'Arc üzerine yürümeye hazırlanıyodu.[11]

Saint-Jean d'Acre şehri, 28 Mayıs 1291'de kuvvetli mukavemet ve Kıbrıs adasının desteğine rağmen, Müslümanların baskınları altında düşüyordu. Hayfa, Eslîs, Turtuşa, Tir ve Sayda şehirleri de, ciddi bir mukavemet göstermeksizin, sırasıyla düşüyorlardı. Şam'dan hareket eden bir kuvvet Beyrut'u ele geçiriyordu. Sultan Halil, Şam'da, bir ay boyunca, Suriye'nin kurtarıcısı olarak övülüyor ve Kahire'de de çılgınca bir coşkuyla karşılanıyordu.[12]

Gazan'ın Müslüman Oluşu

Ahmed Teküder'in ilk halefleri, bilhassa kendi hususi meseleleriyle meşgul olduklarından, Memluk sultanlığı ile sulh içerisinde yaşamışlardı. Ergun Han (683-690), vezaret makamına Sa'du'd-Devle isimli bir yahudiyi tayin etmişti ki, o da kardeşini Bağdâd valisi atamıştı.[13] Halefi Gayhetû 694/1295'de öldürülmüştü ve genç Beydû da, bir kaç ay sonra, benzeri bir akibete maruz kalıyordu.[14] Onun yerine geçen İlhan Gazan, tahta çıkmadan önce, müslüman olmuştu. Ancak öyle görünüyor ki o, daha çok siyasî elverişlilik sebepleri yüzünden İslâmiyeti kabul etmişti. Bununla birlikte hutbede Kahire'de Abbasî halifesinin ismi zikredilmiyordu. Onun müslüman olması Suriye'de, Moğol yanlısı bir hizbin teşekkül etmesini sağladı. Sultanlarıyla bir takım güçlükleri olan emirler ve Irak menşeli tarikatlere mensup olan bazı dindarlar bu zümreye katılabiliyorlardı.[15] Bununla bir-

likte onun müslümanlığı, Moğol işgallerinden kötü hatıralar saklayan Suriye kamuoyunda şüpheli görüldü Bunun da ötesinde, İlhan'ın dinlerarası temayülleri, Şiiliğe olan yakınlığı ve Gürcistan ve Ermenistan hıristiyanları nın ondan destek sağlaması endişe veriyordu.

Suriye'de Yeni Moğol İşgalleri

Gazan, iktidara gelmesinden az bir zaman sonra, kendisine sığınan emirlerin, bilhassa eski Şam valisi Emir Kıpçak'ın iştirakiyle birlikte, Suriye üzerine yürüyordu. O, 23 Aralık 1299'da Humus'un kuzeyinde, Vadi-i Hazindar'da, Memluk kuvvetlerini kanlı bir bozguna uğratıyordu. Yıldırılmış ve eşraf tarafından kısmen boşaltılmış olan Şam'da hutbe kendi adına okutuluyordu; buna karşılık Memlukler ilan edilen bir bildiri ile hakiki dinden uzaklaşmış ve İslâmiyetin hükümlerine hiç riayet etmemiş olmakla suçlanıyordu. Kalenin direnmesi ve bir Mısır ordusunun gelmesi Moğolları geri çekilmek zorunda bırakıyordu. Moğollarla beraber olan hıristiyan askerlerin Salihiye ve Guvta'nın birçok kasabasında yaptıkları katliamlar, Moğolların halk tarafından tutulmamasını daha da artırıyordu.[16]

1303 senesi Mart ayında, Suriye üzerine yeni bir işgal hareketi geliyordu. Şam'ı kuşatan Moğol kuvvetleri, şehrin güneyinde, Şekeb bölgesinde Memluk ordularıyla karşılaşıyorlardı ve burada, 22 Nisan 1303'de, kanlı bir bozgunla neticelenen bir mağlubiyete uğruyorlardı.[17]

Kasravan Şiîlerine Karşı Seferler

Frank'lar ve Moğollar'la işbirliği yapmakla suçlanan Kasravan Şiîleri derhal şüpheli göründüler. Kalavun, 1288'lerden itibaren, Trablus'un alınmasından sonra, Suriye-Mısır sultanlığının emniyeti için mutlak sahip olunması gereken bu bölgenin fethini tasarlamıştı. İlk sefer, 1292 yılında, Saint-Jean d' Acre şehrinin düşmesinden sonra, Şam valisi Emir Baydar'ın kumandasında sevkedildi. Ancak çok kötü hazırlanan ve kötü yönetilen bu sefer, tam bir başarısızlıkla sonuçlandı. Baydar'a da ihanet etmekle şüpheli görüldü.

İkinci sefer, Temmuz 1300'de, Moğolların hareket etmesinden sonra, bu sırada Şam valisi olan el-Efrem'in kumandasında düzenlendi. Vadi-i Hazindar muharebesinden sonra Memluk askerlerine saldırmış ve soymuş olmakla suçlanan Kasravan Şiîleri savaşmaksızın teslim oldular. Her yıl haraç vermeyi kabul ettiler ve arazileri Memluk emirlerine tımar olarak verildi.

Üçüncü ve sonuncu sefer, temmuz 1305 (704 H.)'de, yine el-Efrem'in kumandanlığında, ama bu defa Trablus valisinin ve Garb emirlerinin katılmasıyle vuku buldu.[18] Şüphesiz, Moğol işgalinden yararlanarak, Memluk hakimiyetinden kurtulmaya çalışmış olan Kasvravan halkları cezalandırılmak istemiyordu. Bunların eşrafı öldürüldüler, kültürleri altüst edildi, toplulukları dağıtıldı veya Trablus kuvvetlerine katıldılar. Önce dört emire tımar olarak verilen Kasravan daha sonra sahil bölgesinin, Beyrut'tan Trablus eyaleti sınırlarına kadar uzanan kısmının emniyetini sağlama vazifesini kabul eden Türkmen kabilelerinin muhafazasına tevdi edildi. Bununla birlikte Memluk yöneticileri, Suriye şiiliğine karşı hiçbir genel tedbir almadılar.

Hüdâbende'nin Şiî Siyaseti

Bununla birlikte Suriye'de şüpheyle karşılanan Şiîlik, Irak'ta hala çok faal olan ve Hicaz'da taraftarlara sahip bulunan Kahire sultanlarının esas meşgalelerinin dışında kalabiliyordu. Gazan'ın yerine geçen İlhan Hüdâbende (ö. 716/1316) daha önce Müslüman olmuştu. Ancak Şiiliğe geçti, İmam Ali'yi hutbede zikretti ve İsna-aşeriye mezhebini devletin resmi dini yaptı. Hüdâbende, diğer kitaplarının yanısıra, kendisi için *"Minhacu'l-Kerrame"* isimli kitabını yazan şiî kelamcı el-Hillî'ye (ö. 726/1326) destek sağladı. Aşırı bir Sünnî düşmanı olan el-Hillî, imamiyye ideolojisini halk arasında yaymak istiyordu.[19]

Hüdâbende, hayatının sonlarına doğru, Kahire vesayetini zayıflatmaya çalışan Mekke Şerifi emir Hümeyde'nin yardımıyla Mekke'de, İmam Ali'nin ismini hutbede zirkettirmeyi tasarlıyordu. Ölümü bu teşebbüsün başarısını durdurdu. Hümeyde, bir şiî emirin refaketinde geri Mekke'ye dönerken, Moğollar tarafına geçen ve kafileye dahil olan, fakat Memluk idarecilerinin gözüne girmeye çalışan emir Bedvin Muhammed b. İsa yolda ona saldırdı ve sözkonusu komplonun hazırlanması için sarfedilecek malları ele geçirdi. Bu malları ne şekilde kullanmak lazım geldiğ hususunda sultan en-Nâsır tarafından kendisine danışılan İbn Teymiyye, onları Müslümanların umumi menfaati için sarfetmenin uygun olacağı cevabını veriyordu. Herhalükarda o, muhtemelen bu hadise vesilesiyle, en kıymetli eserlerinden biri olan *"Minhacu's-Sünne"*yi yazdı. Memluk sultanlığının şiiliğe karşı mücadelesi çerçevesinde kaleme alınan bu eser, el-Hillî'nin *"Minhacu'l-Kerame"*sine reddiye idi. Ayrıca, Kaderiyye, Mu'tezile ve feylosoflar da, bu eser-

de şiddetle tenkid ediliyordu.[20]

Hüdâbende'nin halefi olan İlhan Ebu Sâid, sultan olduğunda çok gençti. O, Sünnîliğe katılmakla birlikte, yine de şiî din bilginlerinin faaliyetine mani olmadı. Hutbede yine Kahire Abbasî halifesinin adı zikredilmiyor ve hutbe hulefâ-i raşidîn adına okunuyordu. Bununla birlikte Ebû Sa'id, Memluk Sultanlığı ile barışçı münasebetler içerisinde bulunuyordu. 720/1320 senesinde Şam ve Kahire'ye gönderdiği elçi, buralarda çok iyi karşılandı. "*el-Bidâye*'nin onun hakkında verdiği yaltakçı hüküm böyle bir siyasetin Suriye ve Mısır'da gördüğü memnuniyet hakkında hiçbir şüphe bırakmıyordu[21] Ebû Sa'id'in 736/1335 tarihinde ölmesi, gerçekte uygulama bakımından Pers ve Irak ilhanlarının sona erişini başlatıyordu ve az farkla Celayiroğullarının iktidara gelişinin başlangıcını oluşturuyordu. Bununla birlikte Irak Şiîliğinin yeni bir hareketi başlıyordu.[22]

Nusayriyye'nin Ayaklanması

Nusayriler, 717/1317'de, Hüdâbende'nin ölümünün hemen ardından, Trablus'un kuzeyinde, kendisini beklenen Mehdî ve uluhiyetin ruhuna hulûl ettiği kimse olarak takdim eden Muhammed b. el-Hasan isimli birisinin idaresinde çok ciddi bir isyan başlattılar. Asiler küçük bir şehir olan Ceble'yi ele geçirmeye muvaffak oldular, fakat bir hükumet kuvveti kolaylıkla onların işini bitirdi.[23]

Sultan el-Meliku'n-Nâsır, bu ayaklanmanın arkasından, nusayrilere, yaşadıkları her şehirde bir cami inşaa etmelerine ve bunlara bakmalarına müsaade ediyor ve onlara her türlü kendi inancını yayma faaliyeti ve havarilik hareketinde bulunmayı yasaklıyordu. İbn Teymiye, nusayrilerle ilgili fetvalarını büyük bir ihtimalle bu devirde yazdı. O, onları, Yahudiler ve Hıristiyanlar'dan daha sapık ilan ediyor ve onlara karşı çok güçlü bir islamlaştırma siyaseti uygulamayı öneriyordu. Siyasî yönden bertaraf edildiyse de Nusayrî toplumu bu saldırıdan kurtulup yaşadı. 1327 yıllarında Nusayrî ülkesini ziyaret eden İbn Battuta, onların devamlı olarak inançlarına sadakatle bağlı olduklarını gördü. Nitekim onların akidlerine samimiyetle bağlanmaları günümüze kadar sürüp gelmiştir.[24]

Şiîliğe Karşı Alınan Yeni Tedbirler

Şiilere karşı alınan ferdî tedbirler nisbeten nadir oldu. Şii din uleması, na-

zariyelerini açıkça öğretmemek ve mevcut idarecileri tanımak şartıyle, devletin müsamahasından faydalanabileceklerdir. Mesela, en tanınmış şii bilginlerden birisi olan Muhammed es-Sekakinî (ö. 724/1322), Şam ve Medine'de, kötü muamelelere maruz kalmaksızın yaşamış görünmektedir.[25] Bununla birlikte, maliki baş-kadının verdiği bir fetva üzerine 744/1342'de katledilen oğlu Hasan aynı muameleyi görmedi. Oğlu Hasan, öldürülme sebebi olarak, ilk iki halife Ebû Bekir ve Ömer'i açıkça kafirler olarak mütalea etmek; Hz. Peygamber'in zevceleri Aişe ve Hafsa'ya sövmek ve Cebrail'in, İmam Ali'ye gönderilen Kur'an vahyini Hz. Muhammed'e getirerek yanılmış olduğunu savunmakla suçlanıyordu.[26]

Bahriye Memluklerinin sonlarına doğru yeni hadiseler meydana geldi. el-Hillî'nin tilmizi olan Iraklı bir şiî, 755/1355 yılında, Ali el-Mâridâni'nin valiliği zamanında, Şam'a uğradığında, Ümeyyeoğulları camiinde açıkca Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman, Muaviye ve Yezid'e sövmüş olmak ve kafirler olarak mütalea ettiği öteki Müslümanlarla birlikte namaz kılmayı reddetmiş bulunmakla itham edilmişti. Malikî baş kadı tarafından önce kırbaçlanmakla cezalandırılan bozguncu şiî daha sonra valinin konseyinin önüne çıkarılıyordu. Ölüm cezasına çarptırılan bu fitneci şiînin cezası, kalenin eteğinde, at pazarı yanında, derhal infaz ediliyordu.[27]

Nihayet, Şiiliğin Beyrut ve Sayda bölgesinde durmadan ilerlemeler kaydettiğini öğrenen Şam valisi, 763/1363 yılında, bir buyrukla şiî inanç sisteminin sapık karakterini teyid ediyordu ve ona inananları veya onun için davet yapanları cezalandırıyordu. Bununla birlikte, mensuplarının geleneksel imanlarına bağlılıkları sayesinde sünnîlerin durumlarının güçlenmesine rağmen, tutunmaya muvaffak olan Suriye Şiiliğine karşı başka hiçbir tedbir alınmadı.[28]

Haçlı Deniz Seferi

Öte yandan, Bahriye Memlukleri'nin sonlarına doğru devlet yapısında bunalımların çoğalması ve askerî isyanlar çıkması hem mevcut idareyi zayıflatıyor, hem de Suriye ve Mısır'da yaşayan hıristiyan azınlıkların içerisinde casusları vasıtasıyle Memluk sultanlığının dahili durumu hakkında çok iyi bilgi sahibi olan Kıbrıs adası Franklarının ihtiraslarını körüklüyordu. Bir Frank müfrezesi, 757/1356 ylında, Sayda'ya saldırıyor ve içerilere kadar nüfuz ederek, Sedef'e kadar ilerliyordu.[29] Kıbrıs Frankları, 767/1365'de başarı-

lı bir çıkarma sonunda, İskenderun'a ayak basıyorlar ve şehri yağmalıyorlardı. Bu askeri hareket, Mısır ve Suriye'de derin bir memnuniyetsizlik uyandırıyordu. Saldırganlar arasında bir Moğol Subayının da olması, Şam halkını yeni bir Frank Moğol saldırısının olacağı saplantısına götürüyordu.[30]

Kıbrıslılar'ın, 769/1368 senesinde, Trablus ve Eyas bölgelerine yaptıkları baskınlar, Şam valisi Emir Mencak'ı Lübnan-Suriye kıyısındaki savunmaları takviye etme ve haçlı saldısına karşı savaşma çağrısında bulunmaya götürüyordu.[31]

Osmanlılar, Safevîler ve Timuroğulları'nın İlk Yılları

Bahriye Memlukleri devrinden itibaren, Memluk sultanlığı için, ufukta başka tehlikeler görünüyordu. Nitekim Osmanlılar, 1290 yıllarına doğru, Osman Gazi ile birlikte, Bizanslılar'ın zararına olarak ilk fetihlerini başlatıyorlardı. Cihad adına, babasının başlattığı fetihlere devam eden Orhan (ö. 1359), 1326'da Bursa'yı, 1330'a doğru Nice'i fethediyor ve ilk defa Balkanlarla ilgili işlere müdahalede bulunuyordu. Öte yandan o, Osmanlı Devleti'ne ilk dahilî teşkilatını kazandırıyordu. Osmanlılar, Sultan Murad (ö. 1389) öldüğünde, Marmara denizinin iki yakasında da sağlam şekilde yerleşmişlerdi. Sultan Bayezid (ö. 1403) Osmanlılar'ın hakimiyetini Anadolu'nun ekseri kısmı üzerine ve Balkanlar'a yayıyordu. O, Besilus'un, İstanbul Müslümanları için, bir cami, bir mahkeme yaptırmasını bir kadı tayin etmesini temin ettiriyordu.[32]

Öte yandan Şeyh Safiyüd-din, 735/1334'de, el-Melik en-Nâsır'ın hükümdarlığının sonlarına doğru ölüyordu. en-Nâsır, Azerbeycan'da Safevî dervişleri tarikatını kurmuştu. Bu tarikatın mensupları oniki tarafı lâl renginde olan tekke giyiniyorlardı. Bu sebepledir ki Kızılbaş lakabıyla meşhur oldular. Safiyüd-din'in soyundan gelenler ve halefleri, Çerkezler devrinde, Şeyh Cüneyd (ö. 864/1460) ve Şeyh Haydar es-Sûfî ile birlikte askerî kuvvet niteliğinde tarikat kurmaya ve iktidarı ele geçirmeye doğru çalışmaya başladılar.[33]

Son olarak, Cengiz Han'ın ailesine dayanan bir aileden gelen Türk asıllı Timur, 766/1365 yılına doğru Semerkand'dan hareket ederek, Sünnîlik adına, Asya'nın fethini ele alıyordu. Türk ve Moğol unsurların savaştıkları Kafkasya'da düzeni yeniden tesis etmekle işe başlayan Timur, 782/1380'de,

doğu Horasan'ın fethini başlatıyordu. O, müteakıb senelerde, 1368-1387'lerde Fars, Pers Irak'ı, Lüristan ve Azerbeycan'ı itaat altına alıyordu.[34] Ortadoğu'nun iki süper müslüman devleti; iç karışıklıkları sebebiyle zayıflayan Memlukler sultanlığı ve doğuş halinde bulunan Osmanlılar, doğrudan doğruya tehdit ediliyorlardı.

Timur Ön Asya'da (Anadolu'da)

Timur, 10 Ramazan 795/31 Temmuz 1392'de, yeniden savaşa koyuluyordu. Bununla birlikte o, çok geçmeden, Pers ve Mezopotamya'dan çekilerek askerî birliklerini Rusya ve Hindistan'a sevketti. Ancak o, 803/1400'de Gürcistan'ı bir kez daha yakıp yıktıktan sonra, bütün gücünü Ön Asya üzerinde topluyordu. Sivas ve Malatya'yı ele geçiriyor, Suriye'ye giriyor, üç gün süreyle yağmalanan Haleb'i işgal ediyordu. Hama, Humus ve Baalbek şehirleri de birer birer teslim oluyorlardı. Daha sonra Timur, Şam'ı fethetti; fukahadan, fetihlerinin haklılığına dair bir fetva vermelerini istedi ve şehrin büyük bir kısmını yakıp yıktı ve halkı kovdu. O, 803/10 Temmuz 1401'de Bağdâd'ı işgal ediyor ve bir kısım halkı kılıçtan geçiriyordu; mahalleleri ve tarihi eserleri yıkıyor veya yakıyordu. Daha sonra Osmanlılara doğru yönelen Timur, meşhur Ankara zaferini kazanıyor; Bursa ve İzmir'i ele geçiriyordu. O, buradan Semerkand'a döndü ve burada 807/1405'de öldü. Halefleri onun bu geniş ve fakat dayanıksız imparatorluğunun bütünlüğünü muhafaza etmekten aciz kalacaklardır.[35]

Şah Ruh ve Mukaddes Topraklar

Timur'un oğlu ve ilk halefi Şah Ruh, ne Osmanlılar'ın kuvvetlerini yeniden tesis etmelerine mani olabildi, ne de Memluk Sultanlığından, sıkıntı içerisinde olmasına rağmen, mukaddes toprakların vesayetini alıp kendi vesayeti altında bulundurabildi. O hac münasebetiyle, Ka'benin örtüsünü yenilemek üzere, bir örtü gönderme arzusunda olduğunu söylerken, halife ve dört büyük kadı tarafından desteklenen Sultan Baybars (1422-1438) tarafından kabul edilmeme durumu ile karşılaşıyordu. Sultan Çakmak'la (1438-1453) olan dostluk münasebetleri onu bir an olsun rahatlatıyordu. Fakat, 27 Kasım 1444'de Kahire'ye gelen örtüyü taşıyan İranlı heyet, halkın şiddetli düşmanlık gösterileri ile karşılaşıyordu. Örtü Mekke'ye gidebildiyse de, Ka'be'nin üzerinde sadece bir tek gün kaldı. Şah Ruh az sonra, 12

Mart 1447'de ölüyordu. Onun ölümüyle birlikte muhteşem Timuroğulları imparatorluğunun çöküşünde başlıyordu.[36]

Osmanlılar'ın İstanbul'u Fethi

Osmanlılar, Ankara savaşından 11 yıl sonra, enerjik sultan I. Mehmed'le birlikte, devlet'lerinin birliğini yeniden kurmuşlardı. 10 Kasım 1441'de, II. Murad (1421-1451)'ın 10 Kasım 1444'de Macar Kralına karşı kazandığı kesin Varna zaferi, Sultan Çakmak ile karşılıklı elçiler ve temsilciler değişimi yapması için bir fırsat oldu.

Yeni Sultan III. Mehmed (1451-1481) ki, Osmanlı devletinin yeniden yapılanmasında çok önemli rol oynamıştır, sultan olmasından az sonra, iki ay süren bir kuşatmadan ardından, 29 Mayıs 1453'de İstanbul'u fethetmeye muvaffak oluyordu. Uzun süreden beri can çekişmekte olan Bizans İmparatorluğunun varlığına son veren bu zafer, Osmanlıların çok süratli olarak ve sağlam bir şekilde Balkanlarda ilerlemesini, Ege Denizi adalarını ve Girit'i topraklarına katmalarını sağlayacaktır. Aynı şekilde bu zafer, uzun yıllar İslâmiyet'e karşı direnişi ve mücadelesiyle rumuzlaşmış bir başkenti (Constantinople) müslüman bir devletin eline geçirmiş olması bakımından da, çok büyük bir yankı yaptı.[37] Nitekim, Ekim 1453'de, Kahire'de, bir Osmanlı elçisinin gelmesi üzerine, çok büyük şenlikler ve törenler düzenleniyordu. Aynı şekilde memluk sultanı Aynel de, İstanbul'a elçiler gönderiyordu ve 1456'da, Osmanlı sultanını bir hastalığa yakalanması üzerine, iyileşmesinin şerefine şehrin kalesinde tambur çaldırıyordu. Bununla birlikte bu parlak zafer, Kahire sultanlığı üzerinden komşu devletlerin tehlikesini bertaraf etmesine rağmen, Osmanlılar ile Memlukler arasında, Memluklerın düşmeleriyle sonuçlanan, bir çatışma doğuracaktır.

Kayıtbey ve Osmanlılarla Mücadele

Son büyük Memluk Sultanı Kayıtbay (1468-1495) Barsbay zamanından beri gittikçe kötüleşen Memluk idaresinin çöküşüne mani olamadığı gibi, Osmanlılar'ın yükselişini de durduramadı. Oysa çağdaşı Sultan II. Beyazıd (1481-1512) güçlü bir kara ve deniz kuvveti kurmak için çalışıyordu.[38]

Osmanlılar ve Memluklüler ilk önce, kendilerine tâbi toplulukların her iki devletin sınırlarında yaptıkları çarpışmalarda karşı karşıya geldiler. Osmanlılar tarafından desteklenen Elbistan emiri Şah Süver sonunda,

876/1471'de yenildi ve Kahire'de öldürüldü. Fakat savaş bir süre sonra, Kayıtbay'ın Beyazıd'e karşı kardeşi Cem'in hilelerini desteklemesi üzerine yeniden başladı. Memluk sultanı Kayıtbay 1477'de Suriye'nin dahili durumunu emniyet altına almak gayesiyle, bir teftiş gezisine çıkıyordu. İbrahim Ethem'in Ceble'deki kabrini ziyaret ediyor ve Şam'a unutulmaz bir ziyaret yapıyordu. Hudud çarpışmaları sonraki yıllarda yeniden başladı ise de, düşmanlarının büyük kuvvetlerinin bilincinde olan Kayıtbay Osmanlılarla, 1491 yılında, ölümüne kadar sadık kaldığı bir sulh yapıyordu.

Şah İsmail ve Şiîlik

Durum, 1490 yılından itibaren karmakarışık oluyor ve Şah İsmail'in (ö. 930/1524) sahneye çıkmasıyla oldukça kötüleşiyordu. Haydar es-Sûfî'nin oğlu olan Şah İsmail tıpkı Timur gibi fakat Şiîlik adına, büyük bir İslâm imparatorluğu kurmak için çalışıyordu. İsnâ-Aşeriye'nin 7. imamı Musa el-Kâzım soyundan biri olarak kendini takdim eden Şah İsmail, Persleri, Arapları, Moğolları ve Türkleri liderliği etrafında bir araya toplamayı ümid edebiliyordu. Bu, gerçek iktidarı ve Memluk sultanlığının yanında bile fazla saygınlığı olmayan Kahire Abbasî halifesinin yapmak istediği, fakat başaramadığı bir iştir.[39] İsna-aşeriye imâmeti, sapık ilan edilen Sünnîliğin karşısında el-Hillî ekolünün belirlediği şekliyle ve Şiiliğin farklı tezahürleri altında, uzaktan ve yakından Şiîlikle ilgisi olan veya Ehl-i Beyt'e derin bir bağlılığı bulunan herkesi birleştirebilecek mahiyette idi.

907/1501'den itibaren Şam'da, "*Şah İsmail'in, Timur'un ülkelerini fethetmeye başladıktan sonra, Suriye'nin fethi hareketine hazırlandığı*" haberi yayılıyordu. Şah İsmail, 908/1502'de, Şirvan, Azerbeycan, Pers ve Irak'ın sahibi idi. Şam valisi, onunla savaşmaya hazırlanmak için, bütün imkanları kullanarak onunla olası bir savaş için ön hazırlığı yaptırdı. Bedevî kabileler ayaklanıyorlardı. Şah İsmail, 913/1507'de, Diyarbakır'ı ve Kürdistan'ın bir kısmını işgal ediyordu. Hadise Suriye'de etkisini gösterdi. Şam valisi emir Sibay, onunla savaşmaya hazırlandı.[40] Şah İsmâil, ertesi sene, 913-914/1507-1508'de, Bağdâd'ı işgal ediyordu. Burada, Musa el-Kazım'ın mezarı üzerine bir türbe yaptırdı ve ünlü Sünnî ulemanın türbelerini yıktırdı, yaşayan sünnîler de öldürülmüşlerdi.[41] Nihayet 916/1510'da, Şah İsmâil, Horasan'ın hakimi oluyordu. Bununla birlikte o, Özbekler'in, Hive'yi başkent yaparak, Havarizm'de müstakil bir devlet kurmalarına mani olmuyordu.

Osmanlılar'ın Şah İsmail ve Şiîlik'e karşı Mücadelesi

II. Beyazıd, sultan olduktan hemen sonra, Küçük Asya Türkmen kabileleri arasında ve Osmanlılar'ın ile Memlukluler'ın çarpıştıkları Toros hudutlarında yayılmakta olan Şiiliğe yönelmek zorunda kaldı. O, Mora fetihlerinde, Küçük Asya'dan Şiilerî sürgün ettirdi ve 917/1511'de, korkunç bir şiî ayaklanmasına karşı koymak zorunda kaldı. Asiler, Kütahya'yı yağmaladılar ve Bursa üzerine yürüdüler; fakat sayıca üstün kuvvetler tarafından yok edildiler. Başkanları Şah Külî öldürüldü. Beyazıd, bu olaydan çok kısa süre sonra, 912/1512'de, hükümdarlıktan ayrılıyordu.[42] Halefi Sultan Selim (ö. 927/1520), Şah İsmail'e karşı daha faal hareketlere girişiyordu. Nitekim o, 920/1514'de, Şah İsmail'e karşı, parlak Çaldıran zaferini kazanıyordu. Şah'ın başkenti Tebriz geçici olarak işgal edilmişti, Kürdistan ve Diyarbakır imparatorluk topraklarına katılmıştı.[43]

Osmanlılar'ın Suriye'yi Fethi

Fars ve şiî tehlikesinden kurtulan Sultan Selim, artık Memlukler'e karşı dönebilecektir; çünkü Memluk Sultanı Kansûh el-Gûrî, Şah İsmail ile işbirliği yapıyordu. Dört baş kadı ve halife el-Mütevekkil de yanında olduğu halde, 24 Nisan 1516'da Osmanlılar'ın karşısına çıkan Kansûh el-Gûrî, Haleb'in Kuzey'inde, Mercidâbık'da yenildi ve öldürüldü. Halep ele geçirildi Şam üzerine yürüyüşüne devam eden Selim, şehrin eşrafından meydana gelen bir heyetin takdim etmesiyle birlikte 22 Eylül 1516'da, şehrin teslim olmasını sağlıyordu. Şam'ın hakimi olan Sultan Selim, Muhyiddin el-Arabî'nin kabrinin bulunduğu yerde bir cami inşaa ettiriyordu. Şehrin başkadılığını önce bir Şafiî kadıya tevdi ediyordu. Aynı şekilde o, kendisine itaat etmiş olan Cenbirdî el-Gazâlî isimli bir Memluk emirini de şehre vali tayin ediyordu.[44]

Mısır'ın Fethi

Mısır'ın fethi daha kanlı oldu. 11 Ekim 1516 yılında, Kahire'de sultan ilan edilen Tumanbay, mücadeleye devam etmeye gayret sarfetti. Osmanlı kuvvetleri, 22 Ocak 1517'de, Kahire'nin banliyösünde, Ridaniye'de kesin bir zafer kazanıyordu. Kahire ele geçirildi ve Tumanbay kaçtı. Memlukler'in bir dönüş saldırısı düzenlenmesi, Bulak mahallesi sokağında bir kaç gün müddetle çarpışmalar olmasını intaç etti. Memluk sultanının, Osmanlı hakimiyeti altında, Mısır'ı idare etmesi hususunda yapılan uzlaşma teşebbüsleri

başarısızlıkla neticelendi. 29 Mart 1517 senesinde, Gizeh'de yenilgeye uğrayan Tumanbay, Sultan'a teslim oldu ve Bâb-ı Züveyle'de asıldı.[45] Böylece, Suriye'den sonra, Mısır da bir Osmanlı eyaleti oluyordu.

Osmanlılar ve Sünnîlik

Sultan Selim tarafından bir süre hapsedilen son Abbasî halifesi el-Mütevekkil tekrar Kahire'ye dönüyordu. O, burada, 1543 tarihinde öldü. Osmanlılar'ın daha sonraları yaymaya çalıştıkları bir hikayenin tersine hilafetin, son Abbasî halifesi tarafından usulüne uygun olarak Mısır fatihi lehine nakledilmesi diye bir şey asla olmadı. Ne varki Osmanlılar, Kureyş sülalesinden olmamalarına rağmen, uzun süreden beri kendilerine halife ünvanları atfetmişlerdi. Yavuz Sultan Selim, Şah İsmail ve Memlukler üzerine kazandığı zaferlerle İslâm aleminin en güçlü hükümdarı oluyor ve hukuken değilse de fiilen hilafetin vârisi durumunda bulunuyordu.[46]

Öte yandan, devlet idaresini şeriat üzerine isnad ettirmeye çalışan Sultan Selim, Hanefîlik mezhebini yavaş yavaş resmi doktrin yapmaya yöneldi. Onun bu tutumu, devlet emirindeki kadılar topluluğunu daha mütecânis bir yapıya kazandıracak ve fukahanın tamamına bir nazariye birliği verecek tabiatta idi. Baş müftü veya şeyhulislam bu silsile-i merâtibte yalnızca kadıların faaliyetini mürakebe etmek vazifesini deruhte etmekle kalmıyor, fakat aynı zamanda Şeriat'a itaat etmenin de en yüksek teminatçısı olma vazifesini yürütüyordu. Şüphesiz imamın fitne ve fesadla mücadele etmek zorunluluğu veya kötülüğe karşı durma adına sultanlar tarafından çıkarılan fermanlar bazan, büyük İslâm fukahasının düzenledikleri şekliyle Şeriat'ın hükümleriyle fevkalade zor uzlaşır görünüyorlarsa da, yine de şeriat, nazarî olarak devletin temel kanunu durumundaydı. Bu şekilde temellendirilen ve Sünnîliğin güçlenmiş olarak çıkmasını sağlayan bu idare, en azından formel işleyişini uzun asırlar boyunca sürdürecek, çağdaş dünyanın oluşumu öncesine kadar devam ettirecektir. Bununla birlikte Osmanlı idaresi askerî sahadaki muvaffakiyetlerine rağmen, zaman zaman şiddetli buhranlar geçirdi ve fevkalade önemli mukavemetlerle karşılaştı.

II. YENİ HANBELÎLİK

İbn Teymiye ve Hanbeliliğin İhyası

Memlukluler zamanında Sünnîlik tarihine hakim olan olay; yeni Hanbeliliğin teşkilidir. Bu hareketin kurucusu tanınmış bir muhaddisler ve fakihler ailesine mensub olan Ahmed b. Teymiyye'dir. O, Sultan Baybars'ın saltanatı zamanında, 661/1263'de, yukarı Mezopotamya'da, Harran'da doğdu. İbn Teymiye, henüz çok genç yaşta iken, 1268 yılında, bir Moğol işgali karşısında, ailesiyle birlikte doğduğu şehir Harran'ı terketmek zorunda kaldı. Sonunda Şam'a sığındı ve ilk tahsilini burada yaptı. Otuz yaşına ancak basmıştı ki, 1294 yılında, ilk defa halk hayatına iştirak etti; Hz. Peygamber'e söğmüş olmakla suçlanan Suveydalı bir hıristiyanı, çok katı şekilde mahkum ediyor, Şeriat'ın emrettiği ölüm cezasına çarptırdığını açıklıyordu. Ancak onun bu girişimi fazla uzlaşma yanlısı olan çevrelerce vakitsiz bulunduğu gibi, kendisi de kamu düzenini bozmuş olmakla suçlu bulunduğundan, Şafî baş kadı'nın mahkemesinde bir veya iki gün süreyle alıkonuldu.[48]

Hamaviyye

İbn Teymiye, 1298 yılında, Lacin'in saltanatının sonuna doğru, Hama halkının isteği üzerine, ilk itikâdî eseri olan *Hamaviye Kübra*'yı telif etti. O, bu kitabında, Eş'arîliğe ve kelama, aşırı bir yerme ile birlikte, çatıyordu. Hanefi kadı Ahmet er-Râzî (ö. 745 h.) onu huzurunda muhakeme etmek istedi. Kadı'nın sultandan akide konusunu tartışmak için yetki almadığını ifade eden İbn Teymiyye bu isteği reddetti. Bunun üzerine adı geçen kadı, onun akide kitabının Kur'an ve Sünnet'e aykırı olduğunu halk bağırtkanı aracılığı ile şehirde herkese ilan ettirmekle ona cevap veriyordu. Şam vali vekili Emir Çağan meseleyi yatıştırmaya çalıştı. Şafii kadı Ömer el-Kazvînî'nin (ö. 699/1300) evinde yapılan hususi bir toplantıda, suçlanan bu akide kitabı kelamcılar tarafından incelendi ve İbn Teymiyye'nin yaptığı açıklamaların tatminkar olduğu açıklandı.[49]

Moğollar'a ve Bid'atçilere Karşı Mücadele

İbn Teymiye, 1300 ve 1303 yıllarındaki Moğol işgalleri sırasında, mukavemet hareketinin Şam temsilcilerindendi. Moğollar'ın İslâm'a geçişlerinin meşkuk keyfiyetini, hıristiyanlar ve şiilere olan yakınlıklarını şiddetle dile

getiriyor, yaptıkları pek çok kötülükleri hatırlatıyor ve vatandaşlarını Fâtımîler devletine benzer yeni bir bölücü devletin kuruluşuna karşı uyanık olmaya çağırıyordu.

Sonraki yıllarda da İbn Teymiyye, yılmaz bir cedelci olarak faaliyetlerde bulunmaya devam ediyordu. O, pek çok tefrikacı zümreden halkın huzurunda tevbe etmesini istiyordu. İbn Teymiye, Baybars el-Caşnikir'in en güvenilir adamı ve İbn Arabi'nin en seçkin müridlerinden biri olan Şeyh Nasr el-Menbicî'nin şahsında Muhyiddin el-Arabî'nin nazariyelerine saldırıyordu. O, Kasravan seferlerine iştirak ediyordu ve dönüşte, kendilerini sapık amellere bağlamış olmakla itham edilen Rifâ'iyye tarikatına saldırıyordu.[51] Zaten onun, üstadı Mahmud el-İsfehanî (ö. 698/1299) vasıtasıyla Fahreddin er-Râzî mektebine bağlı bulunan Şam'ın Şâfiî baş kadısı İbnu'l-Sarsarî (ö. 724/1325) ile de arası çok bozuk idi.

Vâsıtîye

İbn Teymiye, Moğolların Şam'a girişinden az bir süre önce, Vâsıt halkının isteği üzerine, akide ile ilgili en meşhur eserlerinden biri olan *Vâsıtiyye*'yi yazdı. O, bu kitabında, büyük bir ölçülülükle ve zâhirî polemiğe yer vermeksizin, Selef nazariyesine muvafık olmasını istediği görüşleri açıkladı. Şam valisi emir Efrem'den, Kahire'den gelen bir emir üzerine, bu yeni akide kitabının dine uygunluğunu tesbit etmesi rica olundu. Şam sarayında, onun riyasetinde, Ocak ve Şubat 1306'da toplanan üç konsey, yazarının da hazır bulunmasıyla, *Vâsıtıyye*'yi derinlemesine incelediler ve Kur'an ve Sünnet'in talimatına muvafık olduğunu açıkladılar. Bununla birlikte onunla uğraşmaktan vazgeçmeyen düşmanları, onu, kendisiyle birlikte hareket eden hasmı İbnu'l-Sarsarî ile beraber Kahire'ye getirtmeyi başardılar.[52]

Kahire'ye Hareket ve İlk Tutuklanma

İbn Teymiye, Kahire'ye gelişinin ertesi günü, şehir kalesinde toplanan ve Mısır'ın dört büyük kadısından teşekkül eden yeni bir konsey önünde hesaba çekildi. Soruşturmayı, Mahmud el-İsfehanî'nin talebelerinden biri olan kelamcı Şemsuddin b. Adnan (ö. 749 h.) yürütüyordu. Teşbihçilikle suçlanan İbn Teymiye, şehir kalesine hapsedildi ve burada birbuçuk yıl kaldı. O, iki güçlü hamisinin müdahalesi neticesinde, 25 Eylül 1307'de serbest bırakıldı. Bu hamilerden birincisi, onun Moğol meselesi sırasında tanıdığı Mısırlı Emir Salar, ikincisi de onu kendi yanında tekrar Suriye'ye getirme-

yi arzulayan bedvin emiri Mühenna b. İsa idi. Bununla birlikte onun Kahire'de gözetim altında yaşaması daha güvenli mütalea edildi; zira onun burada müşahade altında bulunması daha az mesele ortaya çıkarıyordu.[53]

Kahire Sûfîleriyle Çatışma

İbn Teymiyye, serbest bırakılmasından kısa süre sonra, Mısır tasavvufunun çok müessir iki şahsiyeti ile karşılaştı. Bunlar Şazeliyye tarikatının şeyhi İbn Ataullah el-Askerî (ö. 709/1309) ve Daru's-Sa'id es-Su'eda'nın reisi Kerimü'd-Din el-Amûlî (ö. 710/1310) idi. Ona karşı bir halk nümayişi düzenlendi. Evliyanın itaatını takbih etmekle suçlanıyordu.[54]

Şafii baş kadı Bedrü'd-Din b. Cem'a'nın huzuruna çağrılan İbn Teymiye, peygamberlerin ve evliyanın şefaatını anlayış şekli üzerinde açıklama yapmak zorunda kaldı. Esas itibariyle baş-kadı onu mahkum etmedi, fakat onu Kahire'de hapis olma, İskenderiye'ye sürgün gitme veya Suriye'ye dönme konusunda muhayyer bıraktı. İbn Teymiyye Suriye'ye, memleketine dönmeyi seçti. Fakat hareketinin hemen ertesi günü, 12 Nisan 1308, arkasından yetişilerek tekrar Kahire'ye götürüldü ve birkaç ay müddetle kadılar hapishanesine kapatıldı.[55]

İskenderiye'ye Sürgün

Baybars el-Caşnikir'in el-Melik en-Nâsır'ı bertaraf etmesi, işkenceler dönemini yeniden açtı. İbn Teymiye, 8 Nisan 1309'da, gözetim altında ikamet etmek üzere, İskenderiye'ye gönderildi. Kısmî serbest olarak burada geçirdiği 11 ay, ona, uzun süre Zâhirîler, İbn Arabi ve İbn Sebi'nin müridleri ile, buraya gidip-gelen Mağribîlerle irtibat halinde olma fırsatı verdi. O, meşhur eserinden bazılarını bu sürgün döneminde telif etti. Yunan mantığı ve İbn Tümert nazariyesine dâir reddiyesi bunlardandır.[56]

Kahire'ye Dönüş

Yeniden iktidara gelen el-Melik en-Nâsır, İbn Teymiye'yi tekrar Kahire'ye çağırdı ve 11 Mart 1310'da, suçsuzluğuna şahitlik eden bakışları ile, halkın huzurunda ona eski saygınlığını iade etti. Bu anılmaya değer toplantı ile ilgili birçok uzun hikaye bize nakledilmiş durumdadır. İbn Teymiye'nin Kahire'de geçirdiği bu üç sene, onun yeniden öğretime başlamasına ve fetvalar vermesine imkan verdi. Bununla birlikte o, her türlü hadiseden emin kı-

lınmış durumda değildi. O, sultan tarafından Suriye ile alakalı çeşitli meseleler üzerinde fikri sorulması üzerine, meşhur siyasî hukukî eseri *"Siyase-i Şer'iye"*yi yazdı. Bu sırada yazdığı veya en azından tasavvur ettiği bu eseri, el-Mâverdî'nin *"Ahkamu's-Sultâniye"*siyle birlikte, Sünnîliğin bize miras bıraktığı en önemli amme hukuku eserlerinden birisidir.[57]

Şam'a Dönüş

Derhal bastırılan bir Moğol saldırısı İbn Teymiyye'yi tekrar Şam'a döndürüyordu. O yedi yıl kadar süren bir ayrılıktan sonra, 21 Şubat 1313 yılında, Sultan'ın öncülüğünde veya tek başına ülkesine dönüyordu. Artık o, bir daha Şam'ı terketmeyecek ve ölünceye kadar burada ikamet edecektir. Tenkiz'in idaresine ve Memluk saltanatının en müreffeh devirlerinden birine rastlayan bu onbeş yıllık uzun dönem, aynı zamanda doktrin ve sanatının olgunluğuna erişmiş bulunan İbn Teymiye'nin doktrininin en verimli, en muhteşem ve zengin olduğu dönem oldu. Ekolün reisliğine yükselen, müstakil müctehid olarak değerlendirilen İbn Teymiyye etrafında oldukça değişik çevrelerden gelen samimi taraftarlar topluyordu. O, anlaşarak değilse de Memluk idarecilerinin isteği üzerine Hüdâbende'nin şiî siyasetine karşı mücadele etmek için 716/1316'da, yeniden sahneye dönüyordu.[58]

Şam Kalesinde İlk Tutuklanma

Bununla birlikte, çok kısa bir süre sonra, zulümler yeniden başladı. Bir çok vesileyle bundan böyle bir daha boşanma meselesi hakkında dört büyük fıkhî mezhep tarafından ittifakla kabul edilen nazariyeye aykırı fetvalar vermemek konusunda icbar edilen İbn Teymiye, 28 Nisan 1320 tarihinde, yeniden valinin konseyi huzurunda sorguya çekiliyordu. Hapse mahkum edilen ve Şam kalesine kapatılan İbn Teymiye, 9 Şubat 1321'de sultanın bir fermanı ile serbest bırakılıyor, hürriyetine kavuşuyordu.[59]

Son Tutuklanma ve Vefatı

Son işkenceler çok daha şiddetli oldu. İbn Teymiye, 18 Temmuz 1326 günü öğleden sonra, sorgusuz sualsiz tutuklanıyor ve yeniden Şam kalesine hapsediliyordu. Ümeyyeoğulları camiinde okunan sultanın bir fermanı'yla verilmiş olan fetva yetkisi elinden alınıyordu. İbn Teymiye, evliyaya büyük saygı göstermeye karşı olan ve kabirlerini ziyaret etmeyi yasaklayan yazılar

yazmaya devam etmekle suçlanıyordu. Bu karar, Kahire'de, Nasır el-Menucî'nin tilmizi olan yeni Malikî kadı Muhammed el-İkna'î (ö. 750/1350) tarafından çıkarılmıştı. Şam'ın yeni şâfiî kadısı Alaaddin el-Kûnevî (ö. 737/1335) İbn Arabi'nin fikirlerine olan sempatilerini kesinlikle saklamıyordu.[60]

İbn Teymiye, kendisine konulan bu yasağa rağmen, hapishanesinde, yazılar yazmaya ve fetvalar vermeye devam ediyordu. Hatta o, en saldırgan kitaplarından birini el-İkna'î'ye karşı yazıyordu. Tepki gecikmedi. 12 Nisan 1328'de kağıt ve kalemleri elinden alındı. O, bu hadiseden beş ay kadar bir süre sonra, 26 Eylül 1328 (h. 728) öldü. İbn Teymiyye, fevkalade kalabalalık bir cemaatın ortasında, Şam'da mutasavvıflar mezarlığına defnedildi. Kabri hala buradadır. O, günümüze kadar hem İslâm'a kuvvetle damgasını vuran ve hem de onu bölen sağlam ve güçlü bir eser bıraktı.[61]

İbn Teymiye'nin Formasyonu

Ahmed b. Teymiyye Şam'da, mensubu olduğu Hanbeli okulunda tahsil yaptı ve sağlam bir bilgi elde etti ama, öncelikle bir Hanbeli olarak yetişti. Ayrıca o, Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/924)'ın hukuk mecmuasını mütalea etti ve denebilir ki, Bağdâd, Şam veya Harranlı hiçbir mühim şahsiyet artık onun için meçhul değildi. Fukahanın mezhepler arası farklılıklara tahsis ettikleri kitaplar ve çoğunlukla da orijinal eserlerden öteki fıkhî mezhepler hakkında elde ettiği bilgiyi de bu bilgisine ilave etmek gerekir.

İbn Teymiye itikâdî fırkalar hakkında da çok geniş malumat sahibidir. Bu fırkalarla ilgili bilgisi sadece "*Fırak kitapları*" ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda üzerinde münakaşa edilmiş metinlerin incelenmesine kadar uzanır. İslâm felsefesi ve bilhassa el-Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd felsefesi onun çok iyi tanıdığı saha idi. Nitekim o, İslâm felsefesine reddiye mahiyetinde birçok sayfa karalamıştır. İbn Teymiye'nin eserlerini mütalea ettiği birçok mutasavvıf vardır. Cüneyd, *Kûtu'l-Kulûb* isimli eseri kendisinin öncelikle okuduğu metinlerden biri olan Ebû Tâlib el-Mekkî, kendisine tenkidlerde bulunmadığı Gazalî, akide sistemini tenkid edilmez kabul ettiği Abdülkadir el-Cîlî, Şihâbeddin es-Sühreverdî ve onu gençliğinde, ihtiva ettiği kurnazca sapıklığını keşfetmeden önce, *Futuhat*'ı vasıtasıyle kendisine çeken İbn Arabi bunlardandır.

İbn Teymiye'nin Nazariyesinin Mana ve Mahiyeti

Onun bütün eserinin ana gayesi, Hanbeliliğin esasları ve ruhuna dayanan, vasat bir nazariye kurmaktı. Bu orta doktrin, genel bir bakışta fevkalade safhalanmış olan her nazariyeye payını verdi. İbn Teymiyye şunları yazar: "*Kelamcılar sistemlerini akıl, hadisçiler nas ve mutasavvıflar da irade üzerine kurdular.*"[62] Akıl, nas ve irade açıkca onun hususi nazariyesini teşekkül ettiren üç temel unsurdur. Onun kurduğu sistem Hanbeliliğin nakilci inanç yapısından fevkalade etkilenmiş olan ve İslâm'ın ilk vahdetini yeniden tesis etme gayesini taşıyan gelenekçi bir yenilikçilik olarak tanımlanabilir. Bu temeller üzerinde teesssüs eden İbn Teymiyye düşünce sisteminde, tenkid edilen itikadî fırkalar ve fıkhî ekollerde bir çok konuda izlerini bıraktı.

İbn Teymiye'yi özellikle iki fikir yakından alakadar etmektedir. O, öncelikle selim aklın her zaman ve zorunlu olarak sahih nakille ittifak halinde olduğunu söyler. Yine ona göre vahiy, nüfuz etmeyi bilen için tabiatı icabı aklîdir. Ayrıca Hz. peygamber, gerek itikadî esasları gerekse amelî hükümleriyle; hem zâhiri hem de bâtınî manasıyla dinin tamamını açıklamıştır. O halde, Şeriat'ı açıklamak için, İslâm'ı yabancı unsurlardan oluşan yapmacıktan bir elbiseyle süsleyen bir kıyasın yutturmacılarına müracaat etmeye asla ihtiyaç yoktur.

İşte bu ana gayeler, onun nazariyesinin üç büyük bölümünde bulunur. Bunlardan birincisi, içtihad'a eski değerini kazandıran metodolojisindedir. O, bazı kimselerin söylediği gibi sadece içtihad kapısının yeniden açılmasını istemekle kalmamakta, fakat içtihadın daimî varlığının dinî hayat için bile zazurî olduğunu göstermektedir. İkincisi, Selef'in inanç sistemini savunan ve "*Allah'ı, bizzat O'nun Kur'an'da ve Hz. Peygamber'in de Sünnet'inde tavsif ettiği şekilde tavsif etme*" gayesini taşıyan akidesindedir. Üçüncüsü ise, yeniden hilafet sınırını aşan, fakat ülküsünü ve meşruiyetini Şeriat'ın hükümlerinin faal saygınlığında bulan bir devlet tesis etme gayesini taşıyan siyasetindedir.

İbn Kayım el-Cevziye

İbn Teymiye Hanbeliliğin ittihadını temin edemedi, fakat bu mezhebe çok kısa zamanda pekçok cesur tilmiz topladı. Bu kişilerin isimlerini biliyoruz; birçokları mutasavvıf idi. Bunların en seçkini ve en tanınmışı Arab edebiyatının büyük isimlerinden biri olan İbn Kayyım el-Cevziye'dir (ö.

751/1350). O, İbn Teymiyye'nin maruz kaldığı son işkenceleri paylaştı ve onunla birlikte Şam kalesine hapsedildi. İbnu'l-Kayyım 756/1355'de iki defa, hukukî meseleler üzerinde, Şam baş kadısı Takıyyuddin es-Subkî (ö. 756)'ye şiddetle karşı çıktı. Bununla birlikte kendini baş-kadı ile telafi edilemez polemiklere sürüklemedi.[64]

Üstadından daha hatib, az cedelci, üstün nesirci olan ve tasavvufa derinlemesine nüfuz etmiş bulunan İbnu'l-Kayyım, sanatının üstün vasfı sayesinde, İbn Teymiye'nin fikirlerinin yayılmasında büyük hizmet ifa etti. O, diğer önemli eserlerinin yanısıra, el-Ensârî'nin *Menâzil*'ine dair her zaman çok okunan bir Şerh, bilhassa Cehmiyye ve İttihadiyye fırkalarını hedef alan, nazım halinde *Nûniye* isimli uzun bir akide kitap ve bir delil teorisi etrafında kurulan bir siyasî-hukuki kitap bıraktı.

İbnu'l-Kayyım'ın da tilmizleri vardır. Hanbelîlikte, bunların en tanınmışı İbn Receb'dir. (ö. 797) Hanbelîlik mezhebinin tarihini yazdı ve bir bakıma katılıkla Selef'in durumunu savundu.[65] İbn Teymiye'nin tesiri, ondan sonra Çerkezler ve Osmanlılar devrinde, küçülmüş fakat faal olan bir Hanbeli ekolü üzerinde uzun süre devam etti. Vehhabîlik, muasır İslâm'ın başkanlığında, kendi uslübu üzere bu nazariyeyi ihya etmeye teşebüs edecektir.

Bölünmüş Hanbelîlik

Bununla birlikte Hanbelîlik içerisinde de ayrılıkçılar vardı. Kendisine sırasıyla Hanbeli, Eş'rai ve Şii denilmesini seven ve hür, serbest tutumlarıyla bir takım sıkıntıya maruz kalan Süleyman es-Sûfi (ö. 715/1315) bunlardandır. Uzun süre Bağdâd'ta yaşayan es-Sûfi, daha sonra Medine'ye geçti ve burada İmâmîyye kelamcısı Muhammed es-Sekâkînî ile yakın ilişki kurdu. Şüphesiz onun Şiîlikte yaygın olan delillere sarılarak Ebu Bekir ve Aişe'ye hücum etmesi, es-Sekakinî'nin tesiriyledir. Aynı şekilde o halife Ömer'i de tenkid eder; ashabın Hz. Peygamber'in hadislerini yazmalarını yasaklamış ve böylece Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte, Müslüman cemaatı parçalamış olan tefrikanın müsebbibi olmakla suçlar.

es-Sûfî, Kahire'deki ikameti sırasında tutuklandı ve kırbaç cezasına çarptırıldı. Halkın alay etmesine ve kötülemesine maruz kalması için sokaklarda dolaştırıldı, daha sonra hapse atıldı. Serbest bırakılınca, kısmî sürgün halinde Kûs şehrine çekildi. O, daha sonra hacca gitti ve Hebron'da öldü. es-Sûfî bu sırada Suriye'ye gidebilme müsadesi almaya çalışıyordu. Ne

varki çok sayıdaki düşmanları onun bu ülkeye girişini yasaklatmayı başardılar.[66]

En meşhur eseri, çağın başlarında reformculukla yeniden gündeme gelen ve Şer'î ahkam sahasında, ferdî ve toplumsal, dünyevî ve uhrevî maslahat mefhumuna geniş bir kullanılış imkanı tanıyan bir temele dayanan eseridir. Bununla birlikte onun bu sahada neşredilmeyi ve üzerinde derin monografi çalışmaları yapmayı değer birçok başka eseri de vardır.67

Hanbelîlik Taraftarı Şafiîlik

Öte yandan, İbn Teymiyye'nin tesiri, Selef akidesine bağlı olup Eş'arî kelamını reddeden ve tasavvufa karşı bir çeşit ihtiyat gösteren birçok şafii âlim üzerinde de kendisini hissettirdi. Mesela, babası, Vâsıt'ta, Rifâ'iyye tarikatının yöneticisi olan Ahmed el-Vâsıtî (ö. 711/1311) bunlardandır. Ahmed el-Vâsıtî, Bağdâd yoluyla Mekke ve Kahire'ye geçtikten sonra, İskenderiye'de Şazeliyye tarikatına intisab etmişti. O, bilahare ikamet ettiği Şam'da, İbn Teymiye'nin etkisiyle, Hanbeliliğe geçti ve İbn Teymiye'nin İttihadiyye mezhebine yönelttiği hücumlara iştirak etti. el-Vâsıtî, fıkıhla alakalı birkaç kitabının yanında, tasavvuf sahasında da kitaplar yazdı. el-Ensârî'nin *Menâzil*'ine yaptığı tam olmayan bir *Şerh* bunlardan birisidir.[68]

Halep asıllı bir Şafii olan Şeyh el-Mizzî (ö. 742/1342)'de fevkalade farklı bir şahsiyet buluyoruz. O, özellikle Şam'da yaşadı. Hiç ara vermeden tam 23 sene süreyle Şam şehrinin en önemli hadis öğretimi merkezi olan Eşrefiye'yi idare etti. Buharî'nin bir bölümünü fevkalade nakilci mütalea edilen bir anlamda açıklamış olması sebebiyle, 705/1305'de, birçok gün müddetle hapsedilen el-Mizzî, İbn Teymiye'nin bir müdahalesi üzerine serbest bırakıldı. En önemli kitabı olan "*Kitabu't-Tehzîb*", *Kütub'ü Sitte*'de zikredilen hadisçileri inceler. Bu meşhur eser, hatalarını tashih etmek suretiyle, Hanbeli âlim Abdül-Ğanî el-Makdisî'nin (ö. 600/1200) hadisçilere tahsis ettiği eseri tamamlar.[69]

Zehebî (ö. 748/1348)

Tarihçi Zehebî de, Eş'arîliğe karşı savaş açmaksızın, Selef'in yoluna tabi olmayı tercih eden ve tenkidlerini Gazalî'nin şüpheci bağdaştırmacılığı adına yapmayan bu hadisçiler ve fakihler zümresindendir. Bu sebepledir ki o, tarihçi Ebu'l-Fida ve takipçisi İbnu'l-Verdî ve bilhassa Tâceddin es-Subkî (ö.

771/1370) gibi birçok muasırı tarafından ekseriya sert bir dille eleştirildi. es-Sübkî, onun İslâm tarihinin çok sık olarak insicamını bozan tarafgirliliği olmamış olsa, mükemmel bir eser olabileceği görüşündedir. Bilhassa hilafet ve Sünnîlik tarihçisi olan Zehebî de, nazari kitaplar bıraktı. *Kitabu'l-Kebâir* ile İbn Teymiyye'nin *Minhâcu's-Sünne*'sinin muhtasarı bunlardandır.[70]

İbn Kesîr (ö. 774/1373)

Zehebî ve bazı Şamlı Şafiî fakihlerin talebesi olan İbn Kesîr, bir muhaddis ve fakih idi. Yaratılıştan itibaren dünya tarihini konu alan *"el-Bidâye"* isimli eseri Hz. Peygamber'in hayatına uzun bir bölüm tahsis eder. O, bu tahkikinde, yalnızca İbn Hişam'ın *Siret*'ini kullanmaz, fakat büyük hadis mecmualarını ve Ebû Nu'aym el-İsfehânî, Ebû Bekr el-Beyhakî, İbn Asâkir, İbnu'l-Esir ve el-Mizzî'ninkiler gibi başka çalışmaları da kullanır. Öte yandan İbn Kesîr hilafet tarihinde, kendisini uzlaştırmalar ve yatıştırmalar adamı olarak takdim etmekle birlikte, İbn Hanbel ve ekolünün önemini ortaya koymaya çalışır. Evliya kültüne ve İttihadiyye'nin ittihatçılığına karşı olan İbn kesir, Şeriat'a saygılı mu'tedil bir tasavvuf karşısında aynı tutumu göstermez. Meşhur tarihi, Eyyûbîler ve ilk Memlukler'in en seçkinlerinin bir kroniki ile sona erer.[71]

İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449)

827/1453 yılında Kâhire baş kadısı olan Şafiî âlim İbn Hacer el-Askalânî, Mizzî, Zehebî ve İbn Kesîr tarafından ele alınan eseri devam ettirdi. Sahih-i Buhari Şârihi olan el-Askalânî, İbn Hanbel'in *Müsned*'inin müdafasını yaptı ve el-Mizzî'nin repertuvarı *Tehzibu't-Tehzib*'i bir çok nokta üzerinde tashih etti. O, İbn Salah'ın (ö. 643/245) çalışmalarından hareket ederek hadis ilimleriyle meşgul oldu ve bu sahada bir *Ashab Tarihi* olan *İsâbe* adında bir eser bıraktı. Siret konusunda şahane bir bilgi sahibi olmak için bu eserden alınacak çok şey olacaktır.[72]

III. KELAM

Eş'arîlik ve Maturidîlik

Muhafazakar Sünnîliğin sürekliliği ve yeni Hanbeliliğin şüphesiz sınırlı fa-

kat kesin itibarı, fıkıh ve tasavvufla birlikte yavaş yavaş temel İslamî ilimlerden biri durumuna gelen kelam ilminin, Memlukler ve İlk Osmanlılar devrinde, ilerlemesine mani olamıyordu. Eş'arîlik taraftarlarını bilhassa şafiilerinden ve ikince derecede de malikîliler arasından topluyordu; Mısır ve Suriye'de kuvvetli dayanaklar ve uzun bir geleneği olan bir desteğe sahip bulunuyordu.[73] Maturidîlik ise müntesiplerini sadece İslâm'ın doğu eyaletlerinde değil, fakat Hanefiliğin zengi ve eyyubi siyasetinden geniş ölçüde faydalandığı Mısır ve Suriye'deki Hanefi ulema arasından sağlıyordu. Osmanlılar'ın, hakim fıkhî mezhep olarak, Hanefiliği devletin resmî mezhebi yapmaları, netice itibariyle Ebû Mansur el-Maturidî'nin (ö. 333/945) eserinden ve taliminden kaynaklanan kelama gittikçe artan bir önem verilmesine sebep olduğu gibi, onun eski tilmizlerinden bir çoklarının güncelleşmesini intaç etti. Dolayısıyla Maturidî ekolünün çok geniş bir çevreye yayılmasını sağladı.

İster Eş'arî kelamı ister Maturidî kelamı olsun, bu kelam ilminin Memluk ve Osmanlı devri, tarihî seyri içerisinde henüz incelenmemiştir. Kaldı ki, bu iki ekole mensup olup tanınmasında büyük fayda olan birçok âlim olduğu gibi, Eş'arîlikle Maturidîlik arasında da küçümsenmeyecek ihtilaflar vardır. Ancak zamanla Şiiliğin gelişmesi karşısında, bu iki ekolü birbirine yaklaştırma ve Sünnîliğe, sünnet ve cemaata, yani Peygamber'in ve ashabın öğretisine dayanan geçerli bir şekil verebilecek yegâne ekoller olarak vasıflandırıp takdim etme teşebbüslerinde bulunuldu. Bu yaklaştırma ve hatta belli bir ölçüde istisnâilik arzusu özellikle Hanefi âlim Ebu Uzâbe'nin çok sonraları, 1125/1714'de, Mekke'de telif ettiği "*Ravza-i Behiye*"de hissedilmektedir. Bununla birlikte o, bu iki ekol bünyesinde bulunan ve taraftarlarını birbirinden ayıran ihtilafların, çoğunlukla bizzat bu iki ekolü öteki ekollerden ayıran farklardan daha büyük olduğuna da işaret eder.

Eş'arîlik: el-Îcî (ö. 755/1355)

Adududdin el-Îcî, 1280 yılına doğru Şiraz'da doğdu. İlhanlılar ve ilk Memlukler devrinde Eş'arîliğin en seçkin nazariyecilerinden biriydi. Hayatının büyük bir kısmını Sultaniye'de geçirdi. Sultan Hüdâbende Sultaniye'yi hükümdarlığının başşehri yaptı ve Şiiliği kabul ettikten sonra Ali ve Hüseyin tarftarlarını buraya nakletmeyi düşündü. El-Îcî daha sonra Şiraz'a döndü ve şehrin valisi ile arası bozuk olduğundan hayatının son günlerini hapiste

geçirdi.[74] Meşhur iki eseri, günümüze kadar, geniş bir çevrede yayılma kaydetti. Bunlardan birincisi, itikatla alakalı "*Adudiyye*"; ikincisi de hacimli bir kelam kitabı olan ve sırasıyla Cürcânî (ö. 816/1413) ve Devânî (ö. 1501) tarafından Şerh edilen "*Mevâkıf*"tır.

Subkî Ailesi

Şafiiliğe, içlerine özellikle şu iki meşhur kişinin de bulunduğu seçkin âlimler veren Subkî ailesine göre değerlendirilirse, Suriye Eş'arîliğinin daha muhafazakar olduğu görülür. Subkî ailesinin bu iki seçkin âliminden birincisi, uzun süre Şam baş kadılığı yapan Takıyyuddin es-Subkî (ö. 756/1355)'dir. Tahsilini Kahire'de tamamlayan ve burada Şazeliyye tarikatına intisab eden es-Subkî, hususî çalışmaya konu olabilecek değerde önemli bir eser bıraktı. Subkî ailesinin ikinci meşhur alimi, Tacüddin es-Subkî (ö. 771/1370)'dir. Kâdı, müftü ve muallim olan es-Sübkî, hem Eş'arîlik hem de Şafiîlik tarihi olan "*Tabakatu'ş-Şâfiîye*' isimli kitabıyla tanınır. el-Eş'arî, el-Kuşeyrî ve el-Gazalî'nin sadık müdafii olan Tacüddin es-Subkî, İbn Hanbel'den iktibasta bulunmuş olmasına rağmen, ekseriya Hanbeliliğin ve Hanbelîlik yanlısı şafiiliğin hasmı oldu. O, 767/ 9 Aralık 1365 tarihinde, Şam'da Mekkeli Büga'nın başkanlık ettiği ve öteki üç baş kadının da yer aldığı bir heyet önünde sorguya çekildi. Mâlikî ve Hanbelî mezhebine mensup din kardeşlerince çeşitli cinayetlerle suçlandı. Duruşma uzadı ve gürültülü oldu. İki kadı kararlarında ısrar ettiler. Emir Menkeli Büga, farklı itikâdî görüşlerinin birbirine hasım olmaya sevkettiği bu düşmanlara hakemlik etmeye çalıştı; aralarındaki şiddetli mücadele ye bir son vermek için de iki duruşma daha yapmak zorunda kaldı.[75]

Kelamcı **İbn Haldun** (ö. 808/1406)

İbn Haldun, Eş'arîliğe sıkıca bağlı bulunan bir kelamcıdır. O, fevkalade dolu bir Mağribli kariyerinin birçok acı olaylarını görüp geçirdikten sonra, 784/1382'de Mısır'a geldi. İlk Çerkezler zamanında, Kahire'de birçok defa Malikî baş kadısı oldu. Timur'un işgali sırasında, tanışma fırsatı bulduğu Sultan Ferec'e, Suriye'ye gidişinde refakat etti. İbn Haldun'un, sosyolog olarak, çok büyük bir orijinalitesi vardır ve Kuzey- Afrika tarihine hizmeti de fevkalade önemlidir. Yetişmesinde fıkıh ve kelama olan borcu da unutulmamalıdır. Onu, bir rasyonalist ve gerçek görünümünü almamış bir pozitivist

yapmak istemek bir hata olacaktır.

Mukaddime adlı kitabında dinî ilimlere tahsis ettiği bölümler, tıpkı bu kitapta kelam meselelerine ayırdığı kısımlar gibi, fevkalade bilgili bir teknisyenin bölümleridir. Onun küçük bir mantık kitabı ve esas itibariyle Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal*'ının şerhine dayanan bir kelam kitabı vardır. Öte yandan o, tıpkı İbn Rüşd gibi, üst idari kademeden şahsi bir tecrübe sahibi oldu ve daha önce de işaret edildiği gibi, yüklendiği mesuliyetleri sayasende İbn Rüşd nasıl dinin devletde gördüğü vazife hakkında derin kanaat sahibi olduysa, şüphesiz İbn Haldun da, sosyolojisinde, meşhur selefinin eserini bu görünüm altında geliştirdi.[76]

Makrîzî'nin (ö. 845/1442) Eş'arîliği

Aynı şekilde, Hanefîlikten Şafiîliğe geçen büyük tarihçi Makrizî'nin Eş'arîliğe ve Eş'arîliğin de ona olan borcu unutulmayacaktır. Yaşadığı devirde İslâm âleminin mutlak başşehri durumuna gelen Kahire'nin topoğrafik tarihinde o, öncelikle Sünnîlik tarihine önem vermektedir. Makrizî, Mâlikîliğin ve Şafiîliğin Nil Vadisinde yayılışı veya Şiiliğin ilk yılları ile alakalı değerlendirmelerine, Sünnîliğin yeniden tesisi ile alakalı önemli hususlar ilave eder.

O, Selahaddin ve Nureddin'e açıkca temayülleri olan ve bu sebeple de Memluk idaresinin resmî ekolü yapma gayretinde olduğu Eş'arîliğin rolünü büyülten birisidir. Bununla birlikte belirtmek gerekir ki, onun devrinde, Selef nazariyesini telkin etmek gayesinde olan ve her zaman cesur taraftarlara sahip bulunan İbn Teymiyye'nin ekolü müstesna, bütün öteki ekoller kaybolmuştu.

Makrizî, el-Eş'arî'nin nazariyesinin çok açık bir özetini verir ve bunu Bağdâdî, Gazalî ve Şehristânî'den mülhem olan mezhepler tarihine dair bir açıklama takib eder. İslâm dışı gösterilen mezhepler arasında, Dehriyyenin yanında, Seneviyye, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Zındıklar, eski Yunan feylesofları da yer alır. Fakat İslâm feylesofları ismen dahi zikredilmezler. Esas İslâm mezhepleri 5'e munhasır kılınmıştır: Mürcie, Mu'tezile, Şia, Hâvâric ve Sünnîlik. Sünnîlik de büyük ölçüde Eş'arîlikle aynileştirilme temayülü içerisinde bulunuyordu.[77]

Kelamcı ve Tarihçi Suyûtî (ö. 911/1505)

Suyûtî de bir Şafii ve Eş'arîdir, fakat aynı zamanda Şazeliyye tarikatına men-

sup bir sûfidir. Onun halka hitabeden eseri, Memlukler ve Osmanlılar zamanında geniş bir yaygınlığa sahib olduktan sonra, günümüzde de çok tanınmıştır. Uzun süreden beri Mısır'a yerleşmiş Fars asıllı bir aileden gelen Suyûtî mesleğine Kahirede'ki Şeyhûniye medresesinde müderrislik yaprak başladı. Bir hilecinin, 875/1470'de Kayıtbay zamanında, İbnul-Ferid'i şirk ve sapıklıkla suçlaması üzerine Suyûti, ünlü mutasavvıfın davasını cesaretle savundu. Bu sırada Şafii başkadının, sultanın isteği üzerine, verdiği fetva, bir defa daha hulûlu reddediyordu. Ayrıca kendisini anlamaktan aciz kalan bir takım kimselerin düşüncesini bozduğu İbnu'l-Ferid'in de hulûl ile suçlanamayacağını belirtiyordu.

Sûyutî, 891/1486'da Kayıtbay'ın saltanatı zamanında, Baybars el-Caşnikir tarafından kurulan bir zaviye olan, fakat el-Melik en-Nâsır tarafından kapatılan ve daha sonra açılan Baybarsiye'nin yolunu tutuyordu. Bununla birlikte o, Kayıtbay'ın iki halefi zamanında, bu zaviyenin öteki sûfileriyle beraber, sebepleri iyi bilinmeyen şiddetli güçlüklere maruz kalıyordu. Önce Sultan'ın sekreteri, daha sonra da sultan olan Tumanbay el-Eşrefî, şahsi husumeti yüzünden, onun gözden düşmesine çalıştı. 906/1501 yılında görevinden azledilen Suyûtî, hayatının son günlerini, çeşitliliği ve zenginliği Arab edebiyat tarihinde çağ yapan bir eserin tamamlanmasına tahsis etti.[78]

Suyûtî'nin Dinî ve Siyasî Fikirleri

Suyûtî'nin dinî ve siyasî fikirleri, onun eserinin genel istikametine ve hadiseler, insanlar hakkında verdiği hükümlere önemli ölçüde katkıda bulunduğu için, müstakil bir inceleme konusu olabilecek değerdedir. İçtihad taraftarı olan Suyûtî, Mısır'da, müstakil müçtehid olarak mütalea edilebilecek olan fukahayı saydıktan sonra, hayat hikayesinde bize şahsî formasyonu hakkında kıymetli bilgiler vermektedir. O, tefsir ve hadisi öğrendikten sonra, Mâverdî'nin amme hukuku kitabıyla Gazalî'nin eseriyle İbn Asâkir'in Şam tarihi'yle ve Şazeliyye tarikatıyla ilgilendi.[79] Mâverdî'nin anılan kitabını ihtisar etti ve Gazalî'nin eserine methiye yazdı.

Suyûtî'nin kendisini hem hilafet hem de Mısır tarihçisi olmaya vermesi oldukça manidar bir hadisedir. Onun, Mısır Tarihinde, çeşitli devletler hakkında serdettiği hükümler, nazarî iktibaslarından mülhemdir. Ahlakî faziletlerini, cesaretini, imanını ve zühdünü övgüyle zikrettiği Selahaddin Eyyubî'yi Sünnîliğin lideri olarak görüyor. el-Melik el-Aziz hakkındaki dalka-

vukça hükmüne şaşmamak hiç de elde değil. Şüphesiz o, Kahire'de hilafeti yeniden tesis etmiş olmanın ve faal ahlakî tedbirler ilan etmenin Baybars'ın faydasına olduğunu biliyor, fakat bu sultanın karşılaştığı çeşitli tenkidleri zevkle hatırlıyor. Aynı şekilde Baybarsiye'nin müdürü Baybars el-Caşnikir'in isyanını el-Melik en-Nâsır'ı mesud fakat özentili birisi yapmaya müsâid bir zamanda meydana gelmiş gösterir görmek de asla faydadan hali değildir.[80]

Suyûtî, Mısır'ın dinî tarihinden bahsederken, aksi takdirde zındıklığa düşüleceğinden, Şeriatla hakikatı, yani Şeriat'ın verileri ile tasavvufun ortaya koyduğu derunî te'vili tam uyum halinde yaşatmanın zaruretine işaret ederek tasavvufun önemini özellikle ve zevkle vurgular. O, Şafii'nin cenaze namazını kılan Seyyide Nefise'den ve gerçekten hayran olduğu Zü'n-Nûn'dan duyarlıkıkla sözeder.[81] Fâtımîler devri tasavvufundan kısaca bahsederken de Eyyûbîler ve Memlukler döneminde tasavvufun terakkisi üzerinde uzunca durur. O, kelamın saygınlığı üzerinde de durur ve çok sayıda seçkin âlim tarafından ünlüleştirilmiş bu ilme sahip olduğu terakiyi kazandırma onurunun Eyyûbîler ve Memlukler'e ait olduğunu söyler. Ancak kelama bu saygınlığını kazandıran seçkin âlimler arasında çok sayıda Selef taraftarı olduğunu aramak boşunadır. Maturidîlik de kelamın bu saygınlığında belli bir yer işgal etmemektedir.

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310)

Ebu'l-Berekât en-Nesefî, gerçek anlamda, Memlukî devrinde Maturidîliğin en önde gelen kelamcısı olarak görünmektedir. O, Kirman'da fıkıh dersi aldı ve muhtemelen bir seyahatten dönerken Bağdâd'ta öldü. Kelamcı olmadan önce bir fakih olan Nesefî hepsi de açıklık ve sadeliği sebebiyle büyük bir şöhret yapan furu' ve usûl'e dair birçok kitap yazmıştır. O, *Kenz* isimli kitabında, el-Mergînanî'nin *Hidaye*'sine dayanarak, Hanefiliğin fıkhî nazariyesini açıklıyordu. Geniş bir çevrede tanınan meşhur akide kitabı "*Umde*"de ise, Necmeddin en-Nesefî (ö. 537/1142) isimli kendisinden önceki bir hanefî alimin nazariyesini yeniden ele alıyordu.[82]

Taftazânî (ö. 792/1390)

el-Îcî'nin talebelerinden olan Sâ'deddin et-Taftazânî Horasan'da doğdu. Sırasıyla Herat, Serahs ve Semerkand'da yaşadı. O, dilbilgisi, belagat ve man-

tıka dair, klasik addedilen birçok risale telif etti. Öte yandan o, kelam tarihinde Necmeddin en-Nesefî'nin akide kitabına yaptığı *Şerh* ile tanınmıştır. Taftazanî, şerh edilen metin bir Maturidî metni olmasına rağmen, ekseriya bir Eş'arî olarak değerlendirilmiştir. 784/1382 yılında yazdığı ve şerh etme zahmetinde bulunduğu "*Kitabu'l-Makâsıd*", Adududdin el-Îcî'nin "*Mevâkıf*"ından mülhemdir. Onun bu durumu, ekoller arasında fevkalade açık sınırlamalar çizmek istemenin ne kadar zor olduğunu bir defa daha göstermektedir.[83]

Maturidîlik: İbn Hümam (ö. **861/1457.**)

Maturidîlik, Ebû Mansur el-Maturidî'ye isnad eden bir ekoldür ve Osmanlılar devrinde Eş'arîliğe karşı kullanılmıştır. Bu ekol, ilk Memlukler zamanında, Kemaleddin İbn Hümam isimli seçkin bir nazariyeciye sahip oldu. Sivaslı bir Hanefi olan İbn Hümam, Kahire ve İskenderiye'de kadı oldu. İlmi Kelâma dair yazdığı küçük kitabı "*el-Müsâyere*" pekçok meselede muahhar Eş'arî eserlerinden daha çok muhafazakardır. Ancak Maturidîlikte çoğunlukla iktibas edilen bir kitap oldu. İbn Hümam, bu küçük eserinde, genellikle Buhara ve Semerkandlı hanefî ulemanın görüşlerine müracaat eder. Halbuki bu âlimler, ana meseleler üzerinde bile ittifak etmiş olmaktan çok uzak görünüyorlar.[84]

IV. TARİKATLAR VE TASAVVUF

Tasavvuf, altın çağını Eyyûbîler'den sonra, Memlukler devrinde yaşadı. Bu devir de tasavvuf tarihine hakim olan iki hadise vardır. Birincisi, İbn Arabi'nin tesiri altındaki İttihadiyye ekolünün kaydettiği önemli gelişme; ikincisi tasavvufî tarikatların hissedilir bir terakki göstermesidir. Neticede, İslâm'ın saf yasal şekli olarak kabul edilen Şeriat ve bir tarikatın mümeyyiz pratiklerinin bütünü olarak tarikat ile, tasavvufun kendisini hakiki açıklayıcısı gösterdiği vahyin derûnî hakikatı olan hakikat arasında bir ayırım çukuru kazılıyordu. Böylece fukaha ile fukara, yani Şeriat uleması ile tarikat ve tekke ehli arasında bütün büyük mutasavvıfların, imkanları ölçüsünde aşmaya çalışacakları ve aynı şahsiyeti de iki tip formasyona ait gösterecek bir kopukluk oluşmaya başlıyordu. Öte yandan siyasî iktidar, hiçbir zaman, tasavvuf karşısında kayıtsız kalmıyordu.[85]

İbn Seb'în (669/1270)

Mürcie asıllı İbn Seb'în, İbn Arabi gibi İttihadiyye ekolüne mensuptur. Geçici olarak Tunus'ta kaldıktan sonra, başardığı Katâde evladından itimadını kazanmayı başardığı Şerif Ebû Numey'in (1254-1300) yanında yaşamak için Mekke'ye geldi. Mekke şerifinin, Moğollar'ın Bağdâd'ı işgalinden sonra ve Memluk sultanlığının güçlenmesinden önce, Tunus Hafsî emirini halife olarak tanıması, onun tavsiyeleri ya da en azından onun aracılığı ile oldu. 1259'da Tunus şehrinde okunan bağlılık mektubunu da o yazmıştı. Katâde'ye oynanan oyun tarzını ve onun meşhur soyutlanışını hatırlatan bu manevra, büyük ölçüde toplardamarını açarak, 1270 yılında intihar eden meşhur Mistik'in acıklı sonuna benzemektedir.[86]

İbn Teymiyye'nin bir çok eserinde onun hakkında verdiği hüküm, İbn Seb'în'in fikirlerinin Sünnîlik'te karşılaştığı mukavemetlerin derinliğini gösterir. Hanbelî âlim özellikle onun formasyonun kendisinden şüphelenilen bağdaştırıcılığını tenkid eder. Onun söylediğine göre İbn Seb'în, nazariyesinin esasını bile bilahare önemsiz gösterme temayülünde bulunduğu el-Cüveynî'nin *"Kitabu'l-İrşad"*ından aldı. İbn Rüşd'ün ekolüne bağlandı ve İbn Bâcce için de büyük bir hürmet gösterdi. İbn Seb'în, mistik ilimde, tıpkı öteki üstadları gibi daha sonra kendisinden uzaklaştığı İbn Arabi'den pekçok fikir aldı.

İbn Teymiye'nin de takbih edip reddettiği, İbn Seb'in'in derûnî niyetleridir. Mekke'ye yerleştiği sırada kendisini peygamber yapma emelindeydi. Hira mağarasına çekilmesi de bu gaye iledir. Zira, Hz. Peygamber de vahyi burada almıştı. İbn Seb'în, Hz. Peygamber'i kendisinden sonra başka peygamber olmayacağını talim etmiş olmakla suçluyordu.

Nihayet onun nazariyesinin neticeleri de tenkide tabi tutulmuştur. İbn Arabi gibi vahdet-i vücud taraftarı olan, yani bir yandan vâcib, zâtı ebedî ve yaratıcı Allah'ı, diğer yandan da mümkün varlığı, muhdes ve yaratılmış olanla ayrılmaz bir *'bir'*de birleştiren İbn Seb'in, İbn Teymiye'nin bize söylediğine göre, buradan, Allah'ın meşîeti ile iradesi arasında ayırım yapmak, dolayısıyle herşeyden önce Allah'ın emrine isnad eden Şeriat'ın da temelini yıkmak sonucuna ulaşıyor.[87]

İbn Arabi'nin Tilmîzleri

İbn Seb'în'den başka, büyük çoğunluğu henüz yeterince incelenmemiş olan

pek çok mutasavvıf da şöyle veya böyle Şeyh Muhyiddin el-Arabî'den önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Herîriye'nin küçük kolu Horanez tarikatına mensup ve aynı zamanda Şihâbeddin es-Sühreverdî'nin (ö. 638/1240) tilmizi olan İsrâil el-Herîrî (. 677/1279) bunlardan biridir. Kaynakların bildirdiğine göre seçkin bir şair olan İsrâil el-Herîrî, şiirlerinde, sırasıyla İbnu'l-Ferid, İbn Arabi ve Ali el-Herîrî'den ilham almıştır.[88]

Afifuddin et-Tilimsânî (ö. 690/1291), ilk Memlukler devrinde, İbnu'l-Arabî'nin en güzide tilmizlerinden biri oldu. Kuvvetli bir Sünnî formasyonu almış olan et-Tilimsânî, tasavvufun dışında, edebiyat, fıkıh ve usûl-i fıkıh da ta'lim etmişti. Aynı zamanda meşhur bir şair olan Afifuddin et-Tilimsânî, yine de pek çok muasırı tarafından meşkuk birisi olarak görülmüştür. Nusayriyye hakkında bir itikadî eser yazmış olmak ve kendini hulûl ve zındıklığa vermekle suçlanır. Oğlu Muhammed fevkalade tanınmış bir mistik şiirler kitabı bıraktı.[89]

Birçok başka isim daha vardır ki, Şeyh Muhyiddin'in tasavvuf aleminde sonraki nesiller üzerinde derin tesir icra etmeye devam ettiğine şahidler olarak nakledilmeyi değer. Mesela kendisini "*Futuhât*"ın şerhine veren Davud-ı Kayserî (ö. 751/-1350) bunlardan biridir. Aynı şekilde, Bağdâd'ta, Abdülkerim el-Cîlî'nin (ö. 805/1403) eseri de İbn Arabi'nin eserinin bir uzantısı durumundadır.[90]

Bâcerikîye

Bâcerikîye, Batınî tasavvufa bağlanabilir. Mezhebin ismi, kurucusu Şemsüddin el-Bâcerikî'nin (ö. 724/1324) isminden gelmektedir. Bâcerikî, 704/1304'de, el-Melik en-Nâsır'ın ikinci saltanatı zamanında, Mâliki kadı tarafından ilk defa suçlandı. Fakat kaçmayı başardı. Fakat o Şam'a, 717/1318'de, ancak kendisini suçlayan bu kişi öldükten sonra dönebildi. Bununla birlikte endişelenmedi ve uzun zaman daha taraftarlarını muhafaza etti.

741/1341'de, Tenkiz'in ölümünden sonra ve el-Nâsır'ın ölümünden önce, Osman ed-Dekkâkî adında birisi yeni vâli Altunbuğa en-Nâsır'ın konseyi önünde sorguya çekiliyordu. Aşırı fikirler yaymak, kendisine ulûhiyetin hulûl ettiğini iddia etmek, nebilere saldırmak, nihayet Bâcerikiye ve öteki Vahdet-i vücutcu mistiklerle temas halinde olmakla suçlanan Dekkâkî, Mâlikî kadı tarafından ölüme mahkum edildi ve karar, at pazarında, kalenin eteğinde, hakimlerin huzurunda derhal infaz edildi.[91]

Adeviyye

Son Bağdâd halifeleri zamanında veya Eyyûbîler devrinde ortaya çıkan tarikatlardan birçoğu Memlukler döneminde varlıklarını devam ettiriyordu. Mervan b. el-Hakem'in soyundan gelen Adî b. Müsafir'in (ö. 557) kurduğu Adeviyye tarikatı da bunlardan birisidir.

Baalbekli Şeyh Adî, Şeyh Abdülkadir el-Cîlî'nin talebelerinden biri olarak Bağdâd'ta öğrenim gördükten sonra, Hakkari Dağı'nda, kürt bölgesinde inzivaya çekildi. Emevî hanedanlığı, bu bölgede, Yezidler arasında taraftarlarını hala muhafaza ediyordu. Bununla birlikte Adeviyye Mısır ve Suriye'ye de yayılmıştı. Şeyh Hıdır el-Mihrânî (ö. 671/1273) bir kaç sene süreyle kendisine Kahire'nin banliyösünde bir zaviye inşaa ettiren ve burada sık sık kendisini ziyaret eden Baybars'ın itimadından yararlandı. Şeyh ile Sultan Baybars arasında meydan gelen kopukluk, tarikatın varlığını devam ettirmesine mani olmadı.[92]

Rifâ'iyye

Güney Irak tarikatı olan Rifâiyye'nin kurucusu Şeyh Ahmed er-Rifâî'dir. (ö. 578/1183). Çok sağlam bir Şafii fıkhı formasyonuna sahipti. Rifâ'ilerin Şam'da bir zaviyeleri vardır. Rifâ'iyye'nin, bu şehirdeki, şeyhi olan Salih er-Rifaî'nin (ö. 707/1308), 1300 yılında Suriye'nin işgali sırasında Moğollarla dostluk münasebetleri kurduğu söylenir. Rifa'iyye tarikatının sapkınca pratikleri ekseriya fukahanın öfkelenmesine sebep oluyordu. Rifa'iyye'nin amansız düşmanları yalnızca İbn Teymiyye değildi; es-Sûfî ve onlara yöneltilen suçlamalara, ayrıca toplantılarına kadınları ve gençleri de kabul etme suçlamasını ilave eden Mısırlı büyük zâhid Ümmü Zeyneb (ö. 714/1315) de bu tarikatın şiddetli hasımları idiler.[93]

Kalenderiyye

Kalenderiyye tarikatı, 610/1283 yılına doğru Şam'da ortaya çıkan Sevili tarafından Fars'ta kurulmuştur. Suriye'de geniş musamaha gören Kalenderiyye, Şam'dan geçerken, 1296/695 Ekim'de Mözze'deki zaviyelerinde onları ziyaret eden ve kendilerine cömertçe bir bağışta bulunan sultan Ketbüğa'nın himayesinden de yararlandılar. Fukaha, Kalenderiyye'yi, haşhaş kullanmak ve Fars usûlü elbesiler giyinmekle suçluyorlardı. Sultan Hasan'ın 17 Ekim 1360/761 h. yılındaki bir kararı Kalenderiyye'yi Müslümanların adet-

lerine uymaya ve Farslar'ın ve Mecûsilerin adetlerini terketmeye mecbur bırakıyordu. Bununla birlikte, doğruluğu üzerinde görüş birliği olmayan haşhaş kullanma âdeti, onlara yasaklanmadı. Kalenderiyye tarikatı, Sultan II. Mehmed zamanında, İstanbul'da, bir tekke, bir cami ve bir koleje sahip bulunuyordu.[94]

Şâzilîye:

Memluk devrinin en önemli tarikatlarından birsi Şâzîlîye tarikatı idi. Kurucusu, çok iyi bir din eğitimi görmüş olan Mağribli âlim Ebu'l-Hasan eş-Şâzilî'dir (ö. 656/1259). İskenderiye'de ölen Ebu'l-Abbas el-Mürsî (ö. 686/1287) ilk Memlukler zamanında, bu tarikatın şeyhlerinden biriydi.

Tefsir, hadis, sarf ve nahiv ile Mâlikî usûl ve fıkhı tahsil.etmiş olan talebesi İbn Ataullah el-İskenderî (ö. 709/1309), fevkalade geniş bir İslamî bilgiye sahipti. Şafii baş kadı Takıyyuddin es-Subkî de onun tilmizleri arasında yer alır.

İskenderiye'de ölen Yakût el-Arşî (ö. 732/1335)'de Ebu'l-Abbas el-Mürsî'nin tilmizlerinden biri olarak mütalea edilmiştir. Şâziliye tarikatı, Bahriye'nin sonlarına ve Çerkezler'in ilk yıllarına doğru oldukça gelişti. Ünlü bir hatip olan ve Yakut el-Arşî'nin kızı ile evli bulunan Hasan el-Habbar ile İbn Melih isimli bir baş kadı ve tarihçi es-Suyûti ve bu tarikata mensup olan seçkin kişilerdendi.

Ahmediyye

Mısır asıllı Ahmediyye tarikatı da, Mağribli bir şeyh olan Ahmed el-Bedevî (ö. 675/1276) tarafından kurulmuştur. Şüphesiz o, Fes şehrinde doğdu. 633/1236 yılında, 40 yaşlarında iken hacca gitti. Bağdâd'tan geçtikten sonra daimi ikametgâhı olan Tanta'ya geldi ve burada zahidâne bir hayat yaşadı. Halefi Abdül-Âl (ö. 733/1336 onun kabri üzerine bir cami inşaa ettirdi ki, çok sık gelinen bir ziyaret yeri olmuştur. Fukaha, 852/1448 yılında, Sultan Cemek'i, Tanta'yı ziyaret etmeyi yasaklamaya zorlarladıysa da, alınan karar neticesiz kaldı; zira bizzat Sultan Kayıtbay bir veli hayranı idi. Ahmed el-Bedevî'nin öneminin Osmanlılar zamanında azalmasına rağmen, Ahmediyye tarikatı uzun süre Mısır'ın en yaygın tarikatlarından biri oldu.[96]

Anadolu Tarikatları

Öte yandan ilk Memlukler devrinde, Mevleviyye ve Bektaşiyye diye isimlendirilen iki büyük tarikat ortaya çıkıyordu. Bu tarikatlar, Mısır'ın fethini takib eden asırlarda, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde geniş bir gelişme kaydediyordu. Mevleviyye tarikatının kurucusu, *Mesnevi* müellifi Celaleddin er-Rûmi (ö. 672/1273)'dir. Belh asıllı Celaleddin, babasıyla birlikte Anadolu'ya, Konya'ya göç etmişti. Onun, burada, musikî ve semaya da yer veren bir ayin yapması, çok erken bir zamandan itibaren fukahanın tenkidine uğramasına sebep oldu.[97] Bektaşilik tarikatının kurucusu ise Hacı Bektaş'tır. Her nekadar 736/1336 yıllarına doğru ortaya çıkmışsada, tam olarak teşkilatlanması çok sonra, XVI. yüzyılın başlarında olmuştur. Ancak aşırı şiî hareketlerle olan yakınlıkları ve uygunlukları sebebiyle, Safevîler ve Şiiliğe karşı savaşmak devletin en önemli meşguliyetlerinden biri olduğundan, Osmanlılar'ın şüpheyle baktıkları bir tarikat durumuna düştü.[98]

DİPNOTLAR

1 Baybars (el-Meliküz-Zâhir) hk. krş. G. Wiet, İA, 2. bsk., I, 1158-1160; hilâfetin bu restorasyonu için krş. Egpte Arabe, 437-438 ve B, XIII, 237-238.

2 Emîr Aydoğdî (öl. 664 h.)'ya hukuk reformu yapmasını Baybars tavsiye etmişti. Mâlikî kadı Abdüsselam ez-Zevvâvî buna şiddetle karşı çıktı ve ancak vakıfların idaresini kapsamaması ve başkanına resmî maaş tayin edilmemesi şartıyla kabul edebileceğini söyledi. Bununla birlikte İbn Kesîr, genelde Memlûk idaresini benimsiyor, reformu da onaylanıyordu. bkz. B, XIII, 246 ve 248.

3 Sultanın büyük önem verdiği bu hac yolculuğu Ürdün'den gidilmesi ve Suriye'den dönülmesi vasıflarıyla gerçek bir teftiş yolculuğu da sayılabilirdi. bkz. B, XIII, 254-255.

4 Franklara karşı yapılan bu seferler çoğunlukla misli ile mukabele etme veya savunma tedbirleri olarak gösterilmiştir. Öte yandan, bir haçlı saldırısının yeniden başlamasından korkuluyordu. (B, XIII, 254-258).

5 Elbistan hk. bkz. B, XIII, 276; Egypte Arabe, 425.

6 İsmâilîler Suriye'de de Mesyaf, Kedmûs, Kehf, Hevâbî, Menike veUlleyke ormanlıklarına mâliktiler. 668'de Baybars, emîr Necmüddin Hasan es-Ser'anî'yi İsmâilîler emîri tayin ediyor ve ona yıllık 100.000 dirhemlik bir katılım vergisi yüklüyordu; bkz. Düvel, II, 129. Ulleyke ormanlığı 23 Mayıs 127'de (669 h.) alındı.

7 Baybars'ın fakihlerle ilişkileri özel bir çalışma konusu yapılabilir niteliktedir. İbn Hallikân'ın H. 670'de görevden alınması için bkz. B, XIII, 235-236. Nevevî (öl. 676) ve İbn Hallikân çoğunlukla Eyyûbîler'in sonu ve Memlûkîler'in başlangıcında Şâfiîliğin en seçkin temsilcileri olarak değerlendirildiler (B, XIII, 279). Kadı İbnü'l-'Alâ el-Hanefî de Gute toprakları meselesinde Baybars'a karşı geldi. Bilindiği üzere bu topraklar Moğollar tarafından işgal edilmiş, Baybars tarafından da geri alınmıştı. Baybars onu ilk sahiplerine geri aldırtmak istiyordu (B, XIII, 268). Bununla birlikte, İbn Kesîr bir hukuk devrimine muhalif olmasına rağmen, Eyyûbîler'den ve halifelerden daha fazla İslâm'ın savunucusu olduğuna inandığı Baybars'ın lehine fetvalar verdi (B, XIII, 276) ve onun yanında yer aldı.

8 bkz. B, XIII, 287 ve Şam'ın fethi için, aynı eser, 291; bunun üzerine sultan kadı İbn Hallikân'ı tutuklattı.

9 Humus savaşı Ebaka Han'a rağmen patlak vermiş olacaktır; B, XIII, 296-297. Ebaka Han'ın döneminde Tüster bölgesinde ilginç bir sapıklık olayına işaret edilmektedir. Bir tüccar ailesine mensup olan ve Kur'ân ve fıkhın yanında İbn Sina'nın İşârât'ını da okumuş bulunan bir genç, Meryem'in oğlu İsâ olduğunu iddia etti. Etrafına çok sayıda taraftar topladı ve onları hem öğle ile akşam namazından hem de diğer bütün dinî vecîbelerden muaf tuttu; bunun üzerine tutuklanarak öldürüldü (B, XIII, 266).

10 Ahmed Teküder (öl. 683 h.) hk. bkz. İA, IV, 758; B, XIII, 299 ve 303-304.

11 Ne Selahaddin ne de Baybars'ın almayı başaramadığı Merkap kalesi, İbn Kesîr'in söylediğine göre (B, XIII, 305), müslümanlara önemli bir haksızlığa sebep oldu. Trablus'un 688/1289'da alınması konusunda bkz. B, XIII, 313; bu şehir 503/1109'dan beri haçlıların elindeydi (bkz. Egypte Arabe, 452).

12 690/1291'deki Saint-Jean d'Acre'ın saldırı hazırlıklarının hikayesi için bkz. B, XIII, 319; bu saldırı Saint-Jean d'Acre sâkinlerinin şehirde yaşayan müslüman tüccara yönelik düşmanca faaliyetleri ile doğrulandı. Şam'da dinî merasimler düzenlendi; camilerde Sahîh-i Buharî okundu. Şam ve Kahire'deki hareketlilik için bkz. B, XIII, 321 ve 322; Egypte Arabe, 459.

13 Ergun Han (683-690) için bkz. İA, I, 436; B, XIII, 303-304 ve 324.

14 Geyhetü (690-694) hk. bkz. İA, II, 135-136; B, XIII, 324. Beydü hk. bkz. İA, II, 158-159 ve B, XIII, 339.

15 Mahmud Gazan'ın (694-703) müslüman oluşu hk. bkz. B, XIII, 340; XIV, 8 ve 11; İA, I, 604.

16 B, XIV, 6. İbn Kesîr'in 699/1300'deki Moğol işgaline tahsis ettiği bölümde, Şam'da başgösteren paniğin geçmiş bir tasviri ile Moğollar müslüman olmuş oldukları için, onlara karşı silahlı bir mukavemetin meşruiyeti konusunda çok sayıda Şamlının kararsızlığı yüzünden ortaya çıkan enteresan olayların ayrıntılı anlatımı da bulunmaktadır.

17 Şekheb savaşı hk. bkz. B, XIV, 23-25.

18 A.N. Poliak, Les Revoltes Populaires Sous les Mamlûks, REI, 1934; ayrıca Les Expeditions du Kasravan Sous les Premiers Mamlûks isimli makalemiz (Bulletin de Musee de Beyrouth, IV, 93-115).

19 Hüdâbende'nin (703-716) 707'den itibaren Cilân'da başlayan faaliyeti hk. bkz. B, XIV, 63-65. Hüdâbende'nin şiî politikası için bkz. B, XIV, 56.

20 B, XIV, 77-78.

21 Ebû Sa'îd (716-736) hk. bkz. İA, II, 498 ve 1021.

23 B, XIV, 83-84.

24 Subh, III, 30 ve 33; La Syrie à l'Epoque des Mamlûks, CXI. O sırada Kahire'de bulunan ve İbn Teymiye'ye Nusayrîler konusunda sorular soran Şihabüddin b. Mürrî el-Ba'albekî hk. krş. B, XIV, 100-101.

25 Düreri Kâmine, III, 410.

26 B, XIV, 211.

27 B, XIV, 250.

28 Subh, XIII, 13; Syrie Mamlouke, CXI, dipnot: 1.

29 B, XIV, 255.

30 B, XIV, 314-315.

31 İbn Kesîr, el-İctihâd fî Talebi'l-İctihad, 5.

32 Osmanlılar'ın başlangıcı ve genel çerçevede Osmanlı devletinin kuruluşu hk. krş. Robert Mantran, Histoire de la Turquie, Paris, 1961 ve J.H. Kramers'in İA, IV, 1010-1024'teki makalesi. Bibliyografya için krş. Histoire de l'Orient Musulman, 195-220. Şu iki çalışma müesseselerin incelenmesinde temel veriler olma özelliklerini taşıyan bilgiler vermektedir: H. Bowen et H.A.R. Gibb, Islamic Society and the West: Islamic Society in the Eighteenth

Century, 1950-1957 (2 cilt); Robert Mantran, Istanbul Dans la Seconde Moitié du XVII^{e} Siécle, Paris, 1962. Osmanlılar'ın dinî tarihi henüz bütüncül bir çalışmaya konu olmamıştır.

33 Safevîler'in başlangıcı ve de başlıca bibliyografik referanslar için bkz. Histoire de l'Orient Musulman, 188-194. C. Cahen'in de belirttiği gibi (s. 188) "Safevî tarihi ile ilgili hiçbir genel araştırma bulunmamaktadır. Ancak Fars Genel Tarihi (History of Persia 2 cilt, 1915) isimli kitabı bunun açık bir örneğini oluşturmaktadır. Bu türden kitaplar ve araştırmalar doğal olarak, Safevî tarihi için yetersizdi. Ancak Safevî dinî tarihi için ilk giriş çalışması sayılabilecek bir çalışma vardır; o da D.M. Donalson'un *The Bhiite Religion*'udur (1933). Memluklerla Osmanlılar'ın tarihi için dilediğimizi, burada, Safevîlerin tarihi için de diliyoruz: Dinî tarihin araştırılmasına paralel olarak politik, sosyal ve biraz da derûnî-sufi tarihi de araştırılıp ortaya konulsun. Şeyh Safiyyüddin (öl. 735/1334) hk. bkz. İA, IV, 58. Haydar hk. bkz. İA, II, 231-232.

34 Timur'un ilk yılları için bkz. Histoire de l'Orient Musulman, 175-177.

35 P. Wittek, De la Défaite d'Ankara à la Prise de Constantinople, REI, 1938.

36, Şah Ruh ve kutsal yerler problemi için bkz. J.H. Kramers, İA, III, 704-705.

38 Osmanlı-Memlukler ilişkileri için bkz. Egypte Arabe, 590 ve devamı ile V.J. Parry'nin makalesi. II. Bayezid (1481-1512) hk. bkz. İA, 2. bsk., I, 1153-1155.

39 Şah İsmail (öl. 930/1524) hk. bkz. İA, II, 580; Gb. Server, History of Shah Isma'il, Aligarh, 1939.

40 Gouverneurs de Damas, 907, 908 ve 913. yıllar.

41 krş. A.A. Duri'nin makalesi. Bağdâd şehri ve Şah İsmail tarafından 914/1507-8'de alınması konusunda bkz. İA, 2. bsk., I, 921-936.

42 İA, 2. bsk., I, 1154.

43 I. Selim'in saltanatı hk. bkz. J.H. Kramers, İA, IV, 222-227.

44 Egypte Arabe, 632; Gouverneurs de Damas, 144.

45 Egypte Arabe, 634

46 Osmanlılar dönemi Sünnîliği için bkz. Islamic Law, 89-93.

47 Aynı zamanda kurulan bu iki müslüman imparatorluk Osmanlılar'ın rakipleri idiler. Yani hem Safevî imparatorluğu (Şah İsmail'in saltanatı: 1512-1524) hem de gerçek kurucusu Ekber (1556-1605) olan ve 1857'de sona eren büyük Moğollar imparatorluğu Osmanlı devletine hasım oldular. Ekber hk. krş. C. Collin Danier, İA, 2. bsk., 326-327.

48 İbn Teymiyye hk. çeşitli araştırmalarımız bulunmaktadır. Sârimü'l-Meslûl 1322/1905'te Haydarabat'ta neşredildi.

49 Hamaviyye'nin birçok neşri gerçekleştirilmiştir. Eserin metni MKR, I, 414-469'da bulunmaktadır; B, IV, 4.

50 Essai, 368; Fetavâ, 281-298.

51 Menbicî'ye gönderilen mektubun metni MRM'de mevcuttur. Bu mektubun kendisi de İttihâdiyye sufiliğine gösterilen tepkilerin tarihi için çok önemlidir(bkz. MRM, I,161-183); İttihâdiyye'den İslâm'a en yakın olanı İbn Arabi'dir(176).

52 *Vâsıtiye* de Kahire ve Arabistan'da birçok kere neşredilmiştir. Olayın kendisi için bkz. B, XIV, 36-37.

53 Suçlamaların başında teşbih geliyordu. Teşbih suçlaması daha önce de h. 323'de Hanbelîliğin mahkum edilmesine sebep olmuştu. İbn Teymiye, Allah'ın arşta gerçekten istivâ ettiğini, birtakım ses ve sözlerle konuştuğu görüşlerini savunmakla suçlanıyordu. bkz. B, XIV, 38.

54 Atâullah el-İskenderî (öl. 709 h.) hk. bkz. Şâfi'iye, V,176; Düreri Kâmine, I, 273-275; Kerimeddin el-Âmulî (öl. 710 H.) hk. bkz. B, XIV, 51, 59 ve 60; bizzat olay için bkz. B, XIV, 45-55; B, XIV, 45-47.

56 B, XIV, 49-50. *er-Reddü 'ale'l-Mantıkiyyin* Haydarabad'da yayımlanmıştı; İslâm âleminde

mantığın tarihi dairesinde derinlemesine bir incelemeyi gerektiren temel bir eserdir. el-Muvahhidler ile ilgili tutum için krş. 'Fatwa d'Ibn Taimiya sur İbn Tumrt', BIFAO, 1960, 157-184'deki makalem.

57 B, XIV, 51. *"Siyaseti Şer'iye"yi, Traité de Droit Publ'c d'Ibn Taimiya* (PIFD, 1950) ismiyle Fransızca'ya çevirdik.

58 B, XIV, 67. bkz. Daha önce geçen kısım, s. 257-258.

59 O, üç talakın bir tek talakta toplanmasını kabul etmiyordu. Bununla birlikte, el-Hirekî'nin *el-Muhtasar'ı* bunu kabul etmektedir; bkz: B, XIV, 78, 93 ve 97-98.

60 *Ziyâretu'l -Kubûr*'un metni MR, 103-122'de mevcuttur. Bizzat olay hk. bkz. B, XIV, 78, 93 ve 97 .

61 *Redd ale'l-İhnâ'î* 1346/1928'de Kahire'de basıldı.

62 Methodoloyice d'Ibn Taimiya, 76.

63 Bu iki fikre, eserinde çok önemli yer tutan şu husus da eklenmelidir: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, İslâm'da, birbirine karşıt tezler arasında bir orta (vasat) anlayıştır. Aynı şekilde İslâm da, diğer iki ilahi din olan Hristiyanlık ve Yahudilik arasında bir orta (vasat) durumdur. Nitekim sıfatlar konusunda Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Müşebbihe ile Muattıla arasında, orta bir yerdedir; iman konusunda ise Mürcie ile Va'îdiye (Mu'tezile ve Hâricîlik) arasında orta bir görüş savunmaktadır. Ashab-ı kiram hakkındaki tutumu da Şiîlik ile Hâricîlik arasında orta yerdedir. bkz: Vâsıtıye, 19; MS,11,161-164.

64 İbnü'l-Kayyım hk. bkz. Leyl, II, 447-453; Şezerât, IV,168-170; Essai,4 89-492; B, XIV, 234-235.

65 Şezerât, IV, 339-340; Essai, 497-498.

66 Zeyl, II, 3670-370; Şezerât, VI, 39-40.

67 Menar, XI, 745-770.

68 Zeyl, II, 358-360; Şezerât, VI, 24-25.

69 Mizzî hakkında bkz. B, XIV, 137; Şâfi'iye, VI, 251-266.

70 Hakkında müstakil bir monografi çalışması yapmak gereken Zehebî için krş. B, XIV, 225; Şâfi'iye, V, 225; İA, 2. bsk., I, 221-222.

71 krş. İbn Kathir Historien, Arabica, II (1955), 42-88 isimli makalemiz.

72 İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852) hk. bkz. C. Van Arendonk, İA, II, 402-403.

73 İsimleri zikredilebilecek birçok yazar daha vardır. Aynı şekilde İbnü'l-Vekil (öl. 724) veya Fahreddin er-Râzî'nin talebesi Şemsüddin Mahmud el-Isfehânî (öl. 744) onlardandır. Fahreddin er-Râzî, h. 725'te Şamlılar yaşarken er-Revabya'da bir konferans verdi, çok beğenildi ve çok tartışıldı; bkz. B, XIV, 117-118, Memlukler döneminde kelâm konusu müstakil bir araştırmada incelenebilir.

74 İA, II, 474; Théologie Musulmane, 165-169.

75 es-Subkî ailesi hk. krş.I. Schacht, İA, IV, 516-518; burada işaret ettiğimiz olaylar için bkz. B, XIV, 204-206 ve 316-318; REI, 1960, 60.

76 İbn Haldun hakkında çok değerli bir literatür mevcuttur. Bununla birlikte, kelâmcı olarak İbn Haldun şeklinde bir müstakil çalışma yapılması arzumuzdur. Tenkitcilik ve sosyologluğunun yanısıra bu yönü hk. bkz. Islamic Philosphy and Theology, 143; Berbérie Orientale, II, 402; M. Mehdi, Ibn Haldun's Philosophy of History, Londra, 1957.

77 Makrizî (ö. 845/1442) hakkında bkz. El,111,186-187

78 Suyûtî (öl. 911/1505) hk. bkz. İA, IV, 601-603; Şezerât, VII, 51-55; İbnü'l-Ferid meselesi için bkz. Histoire d'Ibn Iyas (G. Wiet'in çevirisi), 52, 53

79 Hüsnü'l-Muhâdara, I,140 vd.

80 a.g.e., II, 75 ve 143.

81 a.g.e. , I, 218-220.

82 Ebi'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) hakkında bkz. Heffening, El, 111, 905-906.

83 Taftazânî (öl.17 92/1390) hk. bkz. C.A. Storey, İA, IV, 634-637; Theologie Musulmane, 165-

169; Islamic Philosophy and Theology, 149-154.

84 el-Müsâyere Kahire'de neşredilmiştir; bkz. Şezerât, VII, 298-299.

85 Memlukler dönemi sufiliği hakkında hiçbir monografi mecmuası bulunmamaktadır. Bu konuda başlangıç teşkil edebilecek nitelikteki şu iki makaleye bakılabilir. L. Massignon, *Tarika et Tasavvuf*, İA, IV, 700, 705 ve 715-719, *el-Bidâye*'nin vefeyât kısmı hem tarikatlar hem de Bahriyeliler döneminde halk sufiliği hakkında değerli bilgiler vermektedir.

86 Islamic Philosophy and Theology, 142 ve144.

87 Onunla ilgili eleştirel yaklaşımlar için bkz. MS, IV, 150 ve B, XIV, 669 yılı olayları, özellikle de Fetvâ, V, 107.

88 İsrâil el-Harîrî (öl. 677) h. 603'te doğmuştu. Ali el-Harîrî'nin talebesi oldu; Şihabeddin es-Sühreverdî'nin hırkasını giydi; ailesinin Halid b. Velid ile birlikte Suriye'ye gelip yerleştiğini iddia etmiştir. Şam'da, Şeyh Raslan'ın yanına defnedildi; bkz. B, XIII, 283,

89 Afifuddin et-Tilimsânî (öl. 690) hk. bkz. B, XIII, 326.

90 Abdülkerim el-Cîlî (öl. 832/1428'e doğru) hk. bkz. H. Ritter, İA, 2. bsk., 73; G, II, 264 ve 11, 283.

91 Bâcerikiyye hk. bkz. B, XIV, 84-85, 115 ve 189-190; RSO (XXV,1950),16-17.

92 Adeviyye ve Adiy b. Müsafir (öl. 557/1162) hk. bkz. R. Lescot, **Enquête sur** les Yezidis, Beyrut, 1938, 22-30; MRK, I, 273; A.S. Tritton, İA, 2. bsk., 201.

93 Ahmed er-Rifâî (öl. 578) ve Rifâîlik hk. bkz. Şâfi'iye, IV, 40; D.S. Margoliouth, İA, III, 1247; B, XIV, 36 ve 47; MRM, I, 121-146.

94 Kalenderiyye hk. bkz. B, XIII, 274, 344.

95 Şâziliyye hk. bkz. D.S. Margoliouth, İA, IV, 256-259

96 İA, 2. bsk., 289-290

97 Celâleddin er-Rûmî (öl. 672/1273) hk. bkz. H. Ritter ve A. Bausanı, İA, 2. bsk., II, 404-408; Mevlevîlik hakkında bkz. D.S. Margoliouth, III, 479-481.

98 J. K. Birge, The Bektashi Order of Derwishs, Londra, 1937 ve İA, 2. bsk. vd.; Hurûfiyye ile ilişkiler konusunda bkz. İA, II, 40.

Şiîliğin İhyâsı ve Osmanlı Sünnîliği
(923-1160/1517-1747)

1- OSMANLILAR VE SAFEVÎLER

Osmanlı İmparatorluğunun Güçlenmesi ve Yükselişi

Suriye ve Mısır'ın hakimi olan, hakimiyetleri altında bulunan memleketlerde mukaddes yerlerin koruyucuları ve hizmetçileri (hâmiyu'l ve hâdimu'l-Harameyn) diye tanınan, isimlerinin Mekke şerifi tarafından hutbede zikredildiğini gören Osmanlılar, Akdeniz ülkelerinde ve Balkanlar'da fetihlerini genişletiyor ve güçlendiriyorlardı. Barbaros kardeşler vasıtasıyla Kuzey Afrika'da görünüyorlardı. Oruç, 1516'da, Cezayir'i fethediyor, Tenez ve Tilemsen'e ayak basıyordu. Öte yandan Sultan Selim, 20 Eylül 1520'de öldüğü sırada, Rodos adasının fethine hazırlanıyordu.[1] Kanunî Sultan Süleyman ise devletini, gücünün zirvesine ulaştırdı. 1521'de Belgrad'ı, 1522'de Rodos'u ele geçirdi; 28 Ağustos 1526'da kazanılan Mohaç zaferi ile Macarları kılıçtan geçirdi ve Eylül-Ekim 1529'da Viyana'yı kuşattı. Cezayir şehri önünde, İspanyollar'dan Peynon kalesini alan Hayreddin Paşa, Tunus'a müdahalede bulunmaya hazırlanıyordu. Böylece Osmanlı İmparatorluğu, İslâm'ın en büyük siyasî-dinî müesseselerinden biri, bu sırada İslâm aleminde yer alan bütün devletlerin en güçlüsü ve en büyüğü haline geliyordu.[2]

Cenbirdî el-Gazâlî'nin İsyanı

Sultan Selim'in ölümü, Şam valisi Cenbirdî el-Gazâlî'ye, kendi yararına, Memlukler sultanlığını yeniden kurma teşebbüsünde bulunma fırsatı verdi. Gazalî, bir Anadolu garnizonu olan Şam kalesini, Humus ve Hama'yı ele geçiriyor ve Halep üzerine yürüyordu. Fakat şehir mukavemet gösteriyordu ve Mısır valisi Hayırberk de ona katılmayı reddediyordu. Bir grup emir ve fukahanın desteği ile, el-Meliku'l-Eşref lakabıyla, Şam'da kendisini Sultan ilan eden Gazâlî, 1521 yılında, Berze bölgesinde, başşehrinin önlerinde, daha ilk karşılaşmadan itibaren, daha kalabalık ve daha üstün silahlara sahip olan Osmanlı kuvvetleri karşısında yenildi ve öldürüldü; başı kesilerek sultana gönderildi. Şam yeni karışıklıklara ve cinayetlere şahit oldu.[3]

Dürzîlere Karşı Düzenlenen Hürrem Paşa Seferi

1523 yılında Şam valisi tayin edilen Hürrem Paşa, vazifesine başlar başlamaz, önemli imkanlarla Gazâlî macerasına katılma bedbahtlığında bulunan ve Bâb-ı Ali'ye bağlılıkları şüpheli görülen Şûf Dürzîlerine karşı bir sefer düzenledi. Bârik bölgesi yağma edildi ve 40 kadar kaza yakılıp yıkıldı. Şam'da öldürülen dört ele başının da başları kesilerek kaleye asıldı. Düzenlenen bu seferin neticelerinden birisi de, haberlerin bildirdiğine göre, ele geçirilen ve Sünnîliğin reddiyesini ihtiva eden çok sayıda Dürzî kitabını nakletmek oldu. Yapılan bu hareketi doğru göstermek için, değişik Sünnî ekollere mensup fukaha tarafından daha önce Dürzîlik veya Nusayriliğe karşı telif edilmiş bütün bir dizi kitap veya *"reddiye"* yeniden güncelleştirildi. Kaynaklar, "*Halife el-Hâkim'in uluhiyetine inandıkları, namaz ve orucun vücubiyetini inkar ettikleri ve başka birçok sapıklıkları kabul ettikleri için, Dürzîlerin kafirler ve mürdetler olarak mütalea edilmeyi hak ettiklerini*" bildirir.[4]

1. Tahmasp'ın İktidara Gelişi

Kırılması gerçekten güç olan Safevî tehlikesi bertaraf edildi. Şah İsmail, Gürcistan'ı ele geçirerek ve, Çaldıran'ın intikamını almak için, Osmanlılar'ın terakkileri karşısında endişeli bir hale düşmüş olan gayr-i müslim kuvvetlerle ittifaka hazır olduğunu göstererek, hiç durmadan sultanlığını yeniden tesis etmek için çalışıyordu. Yeniden tesis etme işi, Tahmasb'ın (1521/1526) başa geçmesiyle devam ediyordu ve Şiîlik hak sahibi ve tem-

silcisi olduğunu iddia ettiği Osmanlı devleti üzerinde nüfuz sağlama gayretini sürdürüyordu. Osmanlılarla aralarında bir çatışma meydana gelmesi halledilmez gibi görünüyordu. En büyük Sünnî güç olan Bâb-ı Âli'nin, zengin bir maziye sahib olan Bağdâd şehrini, Ebû Hanîfe'nin ve Sünnîliğin öteki seçkin kişilerin türbelerinin bulunduğu bu yeri uzun süre Ehli bidatın eline nasıl bıraktığını anlamak kolay değil.[5] Osmanlılarla Safevileri karşı karşıya getiren uzun çatışma şüphesiz tamamen dinî sebeplere dayanmaktadır. Fakat birisi kesinlikle Sünnî, diğeri içtenlikle şiî olan iki müslüman imparatorluğu birbiriyle karşılaştıran bu çatışma çok süratle işleyiş kazandı ve gerçek bir Şiiliğin yegane yansıması halini aldı.

Sultan Süleyman ve Savaşın Yeniden Başlaması

Savaş, 1534'de güney doğu Anadolu'da Bitlis ve hatta Bağdâd'ı alma emelinde olan Bâb-ı Âli'nin önceliği ile yeniden başladı. Sadrazam İbrahim Paşa, Temmuz ayında Tebriz'i ele geçirdi ve iki ay sonra da sultan buraya girdi. Ordu, Tebriz'den, ciddi bir mukavemetle karşılaşmaksızın Bağdâd üzerine yürüdü ve hemen hemen müdafasız bırakılmış olan şehri ele geçirdi. 30 kasım 1534'de resmen Abbasiler'in eski başkentine giren Sultan Süleyman, cami ve medresesi ile birlikte Ebû Hanîfe'nin türbesini ve Abdülkadir el-Cîlî'nin türbesini restore ettirdi.[6] Bununla birlikte onun, Sünnîliğin bu iki ünlü şahsiyetinin lehinde aldığı tedbirler, ne Kâzımeyn camiisinin inşaasını tamamlamasına ne de Bağdâd, Necef, Kûfe ve Kerbela'daki kutsal yerleri ziyaret etmesine mani oldu. Sünnîliğin Ehl-i Beyt'e her zaman gösterdiği ihtirama uygun olan bu davranış, Şiîlik karşısında kasıtlı bir düşmanlık tavrı almama konusunda kesin bir isteğin olduğunu gösterir.

Bununla birlikte Şah Tahmasp fethedilen bu yerlerin bir kısmını tekrar ele geçirmeye muvaffak olduysa da, Sultan Süleyman Tebriz'i geri almak için yeniden hareket etti ve kesin sonuca götüren savaşlara girmeksizin Azerbeycan, Acem ve Irak'ın muhkem yerlerini fethetti. Sultan Süleyman, 17 Ocak 1536'da İstanbul'a döndü.

1548'de yapılan ikinci sefer, hiçbir önemli netice elde edemediği gibi, bir yenilgi ile sonuçlandı. Erzurum ve Tebriz'e gitmiş olan Sultan Süleyman neticede düzenli olarak Diyarbakır'a çekilmek zorunda kaldı. Buna karşılık Fars ordusu sınır vilayetlerini yakıp yıkıyordu. Kışı Halep'de geçiren Sultan Süleyman Aralık 1549'da İstanbul'a döndü.

1553 yılında başlayan üçüncü sefer, Kafkasya, Erivan ve Karabağ'ı zapteden Osmanlılar için önemli başarılar kaydediyordu. 29 Mayıs 1555'de imzalanan Amasya antlaşması, düşmanlıklara son veriyordu. 1568 yılında, II. Selim zamanında yenilenen bu antlaşma, Bâb-ı Âli'nin karşılaştığı güçlüklerin devam etmesine katkıda bulunduğu bir sulh dönemi başlattı.[7]

Karakollarını dışarı atan Yemen Zeydîleri ile savaşan Osmanlılar, 1568'den 1570 yılına kadar olan süre içerisinde bu ülkeyi yeniden fethetmek mecburiyetinde kaldılar. Öte yandan II. Selim, Venedikliler'den Kıbrıs'ı aldıysa da, 7 Ekim 1571'deki İnebahtı bozgunu Osmanlılar'ın deniz gücünü kırıyordu.[8]

III. Murad'ın Safevîlere Karşı Başarıları

Savaş, III. Murad'ın (1574-1595) saltanatı zamanında, Bâb-ı Âli'nin zayıflık ve miskinliği müdahalelerini teşvik ettiği Şah İsmail'in (1576-1585) tahta çıkışının arkasından patlak verdi.[9] Kıbrıs fâtihi Lala Mustafa Paşa, 1578 yılındaki zaferleri ile Osmanlılar'ın, Gürcistan'ın küçük krallıkları üzerinde en azından ismen nüfuz sahibi olmalarını temin etti. Yerine geçen Sinan Paşa, Gürcistan ve Şirvan toplulukları içerisinde çok büyük mukavemetlerle karşılaştı. Savaş, 1585 yılında, bütün şiddetiyle yeniden başladı. Savaşı yöneten Osman Paşa, bir defa daha Tebriz'i ele geçirdi ve Safevî saldırılarına karşı müdafaa etmek için vakit geçirmeden tahkim etti. Ölümü üzerine yerine geçen Ferhad Paşa neticede şehri geri almayı başardı.

III. Murad'ın, Şah Abbas'ın (1587-1628) saltanatının ilk yıllarında kabul ettirmeye muvaffak olduğu sulh, İranlılar için, felaket oldu.[10] 21 Mart 1590 yılında imzalanan bu sulh antlaşması, Gürcistan, Şirvan, Karabağ, Tebriz ve Luristan'ı Osmanlılara bırakıyordu. Ayrıca Safevîler, bundan böyle ilk üç halifeyi açıkça lanetlememeyi kabul ediyorlardı. Öte yandan, Şah İsmâil'in İsnâ-Aşeriye Şiiliğini devletin resmi inanç sistemi yapmaya çalışmasından bu yana nazarî yönden gösterdikleri saldırgan düşmanlık davranışından da vazgeçiyorlardı.

Şah Abbas'ın Tepkisi

1590 anlaşmasının şartları, Safevîler devletini yeniden tesis etmek için çalışan 1. Şah Abbas'ın uzun süre kabul edemeyeceği kadar ağırdı.[11] Başlangıçta Osmanlılarla iyi münasebetler kurdu ve III. Sultan Mahmud'la (1593-

1603) sulh içerisinde yaşamasının nedeni; onun özellikle Doğu'da, Özbekler veya Türkmenlerle savaşmakla meşgul olması ve devletini ve ordusunu yeniden teşkilatlandırmakla uğraşmasıdır.

Şah Abbas aniden, 1603'de savaş, ilan etmeksizin, husumetleri yeniden başlattı. Nahçivan ve Erivan'ı ele geçirdi. Bâb-ı Âli'nin dahilî problemleri ve taraftarları birbirleriyle iktidar mücadelesi yapan sultanların iktidarsızlığı onun başarılarını kolaylaştırıyordu. O, 6 Eylül 1605'de Azerbeycan'daki Selmas'da I. Ahmed (1603-1617) karşısında ezici bir zafer kazanıyordu. 1618 yılında Sarp (Serab)'da yapılan sulh anlaşması ile büyük ölçüde Sultan Selim zamanındaki sınırlara dönülüyordu. Fakat Bağdâd ve Irak'taki şiilere ait mukaddes yerler Osmanlılar'ın elinde kalıyordu.[12]

Devlet bünyesinde vuku bulan karışıklıklar Bâb-ı Âli'yi sarsmağa devam ediyordu. Bir saray isyanı ile tahtından alınan Sultan I. Osman 1622 Mayısında katlediliyordu. Belli bir süre durumu düzelten Sultan I. Mustafa 10 Eylül 1623'de tahtan indiriliyor ve yerine IV. Murad geçiyordu. IV. Murad'ın padişahlığının ilk yılları da istikrarsızdı.[13]

Suriye'nin durumu endişe verici bir hal alıyordu. Dürzîler, Man oğulları kabilesinden Emir Fahreddin'in reisliğinde ayaklanıyordu. Emir Fahreddin, Suriye'de, Avrupalı hristiyanların yardımıyla, Bâb-ı Âli'den müstakil bir devlet kurmayı arzuluyordu. Sayda, Şuf ve Beyrut'un hakimi olan Fahreddin gücünü, tehdit edici biçimde Filistin ve Kuzey Suriye'ye yayıyordu. 1018/1609 yılında Şam valisi tayin edilen Hafız Ahmed Paşa, Emir Fahreddin'in ele geçirmeye muvaffak olduğu yerleri geri alma emrini almıştı. Fahreddin, 1613'de, emirliğini Osmanlılarla anlaşma yapma koşullarına haiz olan oğlu Ali'ye bırakarak, deniz yolu ile Livorno'ya kaçtı. Fahreddin'in Sarp (Serab) sulh anlaşmasının yapıldığı sene, 1618'de geri dönmesi, Osmanlılar'ın Irak'ta yeni toprak kaybına maruz kalmasına sebep olması sebebiyle, oldukça endişe verici idi.[14]

Harekatın idaresini yeniden uhdesine alan Şah Abbas, 1623 yılında Bağdâd'ı Osmanlılar'dan alıyordu. Musul ve Diyarbakır'ı da ele geçiriyordu. Şah Abbas, Bağdâd'ın hakimi olması üzerine, bu şehirde uyguladığı tedbirlerle, Sünnîliğe karşı beslediği bu amansız düşmanlığına yenilerini ekliyordu. Ebû Hanîfe ve benzeri bazı seçkin sünnî ulemanın mezarları yeniden yıkıldılar. Camiler kapatıldı ve çok sayıda sünnî müslüman şehri terkettiler.[15] Osmanlılar'ın Bağdâd'ı geri almak için 1626 ve 1630'da giriştiği

iki teşebbüs başarısızlıkla sonuçlandı. Öte yandan Suriye'de, Fahreddin ve oğlu Ali tarafından başlatılan ayaklanma giderek gelişiyordu. Böylece Bâb-ı Âli'ye komşu iki büyük Arab ülkesi doğrudan doğruya Şiîlikle tehdit ediliyordu; Suriye'de şii Dürzîlik, Irak'da şii İmâmiyye'nin tehditi vardı.

IV. Murad'ın Şiîliğe Karşı Seferi

Şah Abbas'ın ölümü, Şah Şafii'nin (1628-1642) iktidara gelişi ve Horasan'da karşılaştığı güçlükler ile sultan IV. Murad'ın, 1632 tarihinden itibaren, İmparatorluğu'nun kaynaklarını harekete geçirmek için sarfettiği büyük enerji, mevcut durumu bütünüyle tersine döndürecektir.[16]

Sultan IV. Murad ilk zaferlerini Fahreddin ve oğlu Ali karşısında kazandı. Ali, 1043/1633'de, Sefed'de, önemli ölçüde takviye edilmiş olan Osmanlı kuvvetleriyle kendisine bağlı birlikler arasında geçen bir çarpışmada öldü. Başarısızlığa uğramasıyla sonuçlanan birkaç çarpışmasından sonra, Sayda ve Beyrut'a kaçan Fahreddin, sonunda Cezzin'de yakalandı ve İstanbul'a gönderildi. Sultan IV. Murad onu 1635'de burada öldürttü.[17]

Artık IV. Murad bütün gücüyle Fars şiilerine karşı yöneliyordu. Bu şiilere karşı başlattığı savaşın meşruiyetini teyid etmek üzere baş müftü Nûh Efendi b. Ahmed Zâde'den şiilere (ravâfız) yönelik olarak uzun süreden beri sünnî mezhepler tarihçiliğince kullanılan delilleri yeniden ele alan çok sert bir fetva alıyordu. Bu fetvada esas itibariyle şu hususlara yer veriliyordu. *Bu râfiziler, kafirdirler, asidirler ve büyük günah işlemiş günahkardırlar. Devlete isyanlarını, gidişatlarındaki inatlarını, her türlü günah, sapıklık ve inançsızlıklarını da kafirliklerine ilave etmek icabeder. Onları kâfirler ve sapıklar olarak görmek konusunda endişe eden, onlarla savaşmanın ve onları öldürmenin caiz olduğu hususunda şüphe eden kimse de onlarla aynıdır, yani kafirdir. Bu rafiziler müslümanların reisine itaat etmiyorlar. Allah buyurur. "Asi kavimle Allah'a dönünceye kadar savaşınız". Bu Kur'an âyeti vâcib olan bir emri ifade eder. Müslümanlar, Önderleri Hz. Peygamber'e karşı ayaklanmış olan bu lanetlenmiş varlıklarla savaşmayı Hz. Muhammed kendilerine emrettiğinde, derhal bu emri yerine getirirler; ne çekinirler ne de tereddüt ederler. Bu kahrolası insanlarla savaşmak hususunda önderlerine yardım etmek ve destek sağlamak zorundadırlar. Sözkonusu râfiziler, küfürlerini birçok delille delillendirdiler. Şöyleki, bunlar, çok az durumda dinle ilgilenirler ve Şeriat'a saygı göstermezler. Peygamberlerin varisleri olan ulemaya söverler.*[18]

Vezirazamın ordusuna Erzurum'da iltihak eden IV. Murad, Nisan 1635'de Erivan'ı ve Eylül ayında Tebriz'i aldı. Bununla birlikte düzenlenen bu sefer bir fetih olmaktan ziyade bir yağma seferi idi. Safevîler, müteakib sene içerisinde, mülkiyetlerinin büyük çoğunluğunu geri almaya muvaffak oldular.

Yeniden sefere çıkan IV. Murad, Aralık 1638 tarihinde Bağdâd'ı geri aldı. Binlerce şiî kılıçtan geçirildi ve mahalleleri yıkıldı. Yıkılan mahalleleri daha sonra yeniden inşaa ettiren Sultan Murad, Ebû Hanîfe, Abdülkadir el-Cîlî ve Sühreverdî'nin kabirlerini de yeniden yaptırdı. Kolejler ve tekkeler büyük çoğunluğu ile yeniden bina edildi. Şiilerin Bağdâd, Kerbela ve Necef'teki türbelerine dokunulmadı, saygı gösterildi. 1049/1639 yılında imzalanan sulh anlaşmasına göre Bağdâd Osmanlılar'da ve Erivan da Safevîler'de kalıyordu.[19]

Şah Sultan Hüseyin ve Afgan İşgali

Her iki devletin yıkılışları döneminde, Osmanlılarla Safevîler arasında uzun bir sulh devri başlıyordu. IV. Murad'ın halefleri zamanında başlayan Osmanlılar'ın inhitatı, beraberinde Balkan meseleleriyle alakalı bir dizi olumsuzluk getirdi. Öte yandan Safevî hükümdarları, Şiîlikle bağlılıkları ne olursa olsun, muvaffakiyetle sürdürmekten aciz kalmış oldukları düşmanlıkları yeniden başlatmak için fazla hevesli görünmüyorlardı. Büyük Moğollara karşı savaşmakla meşgul olan II. Şah Abbas (1642-1666), Osmanlılarla pasif münasebetler kurdu.[20] Oğlu II. Safî (1666/1694), kan dökücü bir prensti fakat pasifti. Şah Sultan Hüseyin'in (1694-1722) tahta çıkışı ile işler yeni bir seyir alacaktır. Şah Hüseyin, Avrupa'daki gidişatı gittikçe kötüleşen Osmanlılarla pasif münasebetler kurdu. Ulema üzerinde seleflerinden daha fazla tesir icra ediyor ve Şiiliği devletin yegane dinî yapmak için de onlardan daha faal olarak çalışıyordu. Saltanatının sonlarına doğru ortaya çıkan güçlükler, işte yeniden bu Şiiliği yayma çabasından kaynaklanmıştır.[21]

Sünnî olarak kalan Afgan kabileleri, bilhassa belli bir süreden beri, Fars hakimiyetine karşı Delhi sultanı ile çok iyi ilişkiler kuran Mir Veis'in reisi olduğu Gelzeys kabilesi, Fars ile Hind arasında münakaşalı bir bölge olan Kandehar'a geldiler. Kandehar valiliğine, kısa süre önce ihtida etmiş bir Gürcü'nün tayin edilmesi anlaşmazlığı daha da kötüleştirdi. Mürakabe altında tutulması için önce İsfahan'a gönderilen Mir Veis, hac ibadetini yeri-

ne getirmek üzere Mekke'ye gitme müsadesi aldı. Dönüşünde, Afganlar'ın Şiiliğe karşı mücadele etmelerinin vecibe olduğunu söyleyen fetvalarla geldi. O, 1708 yılında Kandehar'ı ele geçirdi ve kendisine karşı gönderilen kuvvetleri geri püskürterek vefatına, yani 1715 yılına kadar burada müstakil bir yönetim olarak yaşamaya muvaffak oldu.[22]

Farslılarla anlaşmaya hazır görünen kardeşi Abdullah Han öldürüldü. Babası Mir Veis'in yerine gelen Mahmud, çok geçmeden hücüma geçti. İsfahan yakınlarında, 1722'de, Safevileri şiddetli bir bozguna uğrattı ve kıtlıktan harab olmuş olan şehri kuşattı. Şah Sultan Hüseyin, uzlaşmaya ve 1135-1722'de Mahmud'un lehine tahttan vazgeçmeye mecbur oldu. Oğlu ve Velihatı II. Tahmasp, bazı süvarileriyle birlikte kaçmayı başarmıştı. Ancak, kaçanların reisi Feth Ali Han ve Afşarlar'ın büyük kabilesinden Nadir Han'dan -ki istikbalin Nâdir Şahı'dır- sağladığı destekle Kazvin, Tiflis, daha sonra da Mazenderan'da taraftarlarını yeniden toplamaya gayret sarfetti.[23]

Osmanlı sultanı II. Ahmed 1723 yılında Tiflis'i ele geçiriyordu. Öte yandan Ruslar, 1724'de, Derbend ve Bakü'yü işgal ediyorlardı. Nerdeyse iki muhasım devlet arasında savaş patlak veriyordu ki, Bâb-ı Âli ile Rusya arasında bir anlaşma imzalandı. III. Ahmed, Gürcistan, Erivan, Şirvan ve Azerbeycan'ı tanıyor görünüyordu. Osmanlı kuvvetleri bu geniş bölgeyi ele geçiriyorlar ve burada yeni vilayetler kuruyorlardı. Amcası Mahmud'u tahttan indiren ve öldürtten Afgan Eşref, 1725 yılı Nisan ayında Şah ilan ediliyordu. O, başarısızlıkla sonuçlanan birtakım teşebbüslerinden sonra, 1727 yılında, Osmanlılarla sulh yapmak ve onların yeni fetihlerini tanımak zorunda kaldı.

Bu vaziyeti kurtaran Nadir Han oldu. Şah Tahmasp tarafından Safevî orduları baş kumandanı tayin edilen Nadir Han, hem Afganları hem de Osmanlıları mağlup etti. Nadir, Meşhed ve Herat'ı ele geçirdi ve Afganları, 1729'da Damagan yakınında, şiddetli bir yenilgiye uğrattı. Daha sonra Şah'ın kendisini takip ettiği İsfahan'ı ele geçirdi. Sonra Osmanlılara karşı harekete geçen Nadir, onları, 1730 yılında, daha önce aldıkları yerlerin büyük çoğunluğunu bırakmaya mecbur etti. Sultan III. Ahmed, bu gidişatın akabinde, 30 Eylül 1730'da tahtını bırakıyordu. Şah tarafından, Sultan unvanıyla, Horasan, Sicistan, Kirman ve Mazenderan valisi tayin edilen Nâdir, hadisenin büyük galibi çıkıyordu.[24]

I. Mahmud ve Nâdir Şah

Ulemanın ekseriyetinin desteklediği bir askerî darbe ile tahta çıkan I. Mahmud (1730-1754), iktidara gelir gelmez, Şah Tahmasp'ın yönettiği yeni bir saldırıya karşı koymak zorunda kaldı. Şah, Erivan'ı geri almaya muvaffak olamadığı gibi, çok geçmeden ağır mağlubiyetlere de maruz kaldı. Osmanlılar, Hemedan, Ürumiye ve Tebriz'i fethettiler. 10 Ocak 1732'de barış yapıldı. Bu anlaşmaya göre, Bâb-ı Âli Kafkasya'yı muhafaza ediyordu. Fakat Tebriz ve Hemedan'ı geri veriyordu. İstanbul'da çok kötü karşılanan bu barış anlaşması, Herat'tan dönen, Şah Tahmasp'ı tahtan indiren ve yerine en küçük oğlunu tahta çıkaran Nâdir tarafından da oldukça kötü bulundu. Nâdir tarafından 7 Temmuz 1732'de, Şah ilan edilen Şah Tahmasp'ın en küçük oğlu III. Abbas, bu sırada henüz beşikte yaşayan bir çocuktu.[25]

I. Mahmud, 6 Ekim 1732'de Nadir'e karşı savaş ilan etti. Bir Fars ordusu Mezopotamya'yı işgal etti. Kerkük'ü aldı ve Musul önünde mevzilendi. Osmanlılar Dicle üzerindeki Düceylik'te, Temmuz 1733'de galip geldilerse de, kısa süre sonra Kerkük'te şiddetli şekilde yenilgiye uğradılar. Bir süre duran savaş, 1735 yılında tekrar başladı ve Kafkasya'ya doğru kaydı. Bu savaş, önemli miktarda toprak kaybeden Osmanlılar için başarısızlıkla sonuçlandı. Öte yandan Nadir, 1 Aralık 1735'de Nâdir Şah unvanı ile kendisini hükümdar ilan etti. Bununla birlikte 17 Ekim 1736'da İstanbul'da barış anlaşması yapıldı. Buna göre, iki devlet arasındaki sınırlar büyük ölçüde IV. Murad zamanındaki sınırlar olarak belirleniyordu.[26]

Savaş 1742 yılında, Mezopotamya'da yeniden başladı. Nâdir Şah Kerkük'ü ele geçirdi ve Musul'u kuşattı. Bağdâd valisi Ahmed Paşa ile olan dostane münasebetlerinden yararlanan Nâdir Şah, 1742 yılında, Irak'ın büyük ziyaret yerlerini ziyaret ediyordu. İmparatorluğunun doğu vilayetlerinde karşılaştığı güçlükler onu, Irak'la alakalı teşebbüslerini inkitaya uğratmaya sevketti.

Geleneksel olarak sünnî olan bir aileye müntesip bulunan Nâdir Şah, yeni bir esas üzerinde, Osmanlılarla geçici bir anlaşma yapmaya gayret sarfetti. Böyle bir anlaşma, Şiîlik ve Sünnîlik arasındaki münasebetler meselesine barış yoluyla çözüm getirecektir. Ayrıca Nâdir Şah, kendisini İslâm'ın vahdetçisi olarak takdim ederek, prestijinin artmasını da sağlayabilecekti. Esasen burada sözkonusu olan husus İsnâ-Aşeriye İmamiliğini, Câferîlik isim altında Hanefîlik, Mâlikîlik, Şafiîlik ve Hanbelîlik ismindeki öteki dört

büyük fıkhî mezhebin yanında, İslâm'ın beşinci büyük mezhebi olarak Osmanlılar'a kabul ettirmekti. İşte bu manada Bâb-ı Âli'ye bazı teklifler yapıldı. Câferiye'yi tanıması, Mescid-i Haram'da İsnâ-Aşeriye'ye hususi bir mihrab tahsis etmesi ve onların her sene, Suriye yolu ile, hac kervanı ile birlikte bir emir göndermelerine müsade etmesi istendi. Teklif ustacaydı fakat şüpheli idi. Şüphesiz Şiîlik meselesine bir çözüm getirebilirdi. Fakat Irak'ın kapılarını açarak ve İslâm'ın yeni barışçısı olarak takdim ederek Nâdir Şah'ın emellerine hizmet etme tehlikesine de sahipti. Bâb-ı Âli, meseleyi enine boyuna iyice inceledikten sonra, Şeyhülislam'ın verdiği bir fetvaya dayanarak, teklifi reddetti.[27]

1745 yılında Kafkasya'da düşmanlıklar yeniden başladı. Bab-ı Âli, çok büyük bir askeri gayret gösteriyor ve hatta Safevî yanlısı görünen birisini desteklemeyi tasarlıyordu. Bununla birlikte Nâdir Şah, silahla desteklenmesine rağmen, savaşa devam etmeye karşı çıktı. 4 Eylül 1746'da, İstanbul'da barış yapıldı. IV. Murad zamanındaki sınırların sabit kalması hususunda anlaşıldı. Nâdir Şah, Osmanlı Sultanına "*Müslümanların halifesi ve Osmanlı soyunun seçkini*" unvanını veriyordu. Caferiye mezhebini kabul ettirme arzusundan da vazgeçiyordu. Ne varki, o kısa süre sonra 20 Haziran 1747'de öldürülüyordu. Önemli ölçüde Sünnîlik yanlısı olarak değerlendirilen siyasetinin şiî çevrede karşılaştığı çok şiddetli muhalefet, kaybına önemli ölçüde katkıda bulundu.[28] Caferiyye mezhebinin tanınması, bu mezhebe Sünnîlikte, Safevîler devleti zamanında ulemanın tesis etmiş oldukları şekliyle Şiîlik bünyesinde çok zor bulabileceği imtiyazlar temin edecekti.

II. ŞİÎLİĞİN NAZARÎ GELİŞMESİ VE İHTİLAFLARI

Nâsıruddin et-Tûsî (ö. 672/1274)

Bununla birlikte İsnâ-Aşeriye Şiiliği, Safevîler'den çok önce, Fars ve Irak İlhanlıları devrinde Bağdâd'ın Moğollar tarafından işgal edilmesinin ve hilafetin düşüşünün arkasından yeni bir gelişme göstermeye başladı. İlhanlılar zamanındaki bu yenilgiye adını veren önemli bir isim vardır. Bu kişi, ilimler tarihinde fevkalade büyük bir yeri olan, kelamcı ve siyaset adamı olarak da çok müessir rol oynayan Nâsıruddin et-Tûsî'dir.[29]

et-Tûsî, 597/1201 yılında Tûs'da doğdu. Şiîliğin büyük düşmanı İbnu'l-

Cevzî de bu sene içinde ölmüştü. Başlangıçta İsmâilî olan Nâsıruddin, Alamut bâtınîlerinin hizmetinde astoronom olarak hayata atıldı. İsnâ-Aşeriye mezhebine intisabı ve Moğol yanlısı olması, Sünnîlikte sert bir dille eleştirilmesine neden oldu. Sünnîlik onu, çevirdiği çeşitli dolaplarla, Alamut'un çökmesi sonra da Bağdâd'ın işgal edilmesi ve hilafetin düşmesi için çalışmış olmakla suçlar. Kendisi için Meraga rasathanesini inşaa ettiren ve vakıflar idaresinin denetimi vazifesini tevdi eden Hülâgu'dan gördüğü ihsan durumunu daha da kötüleştirdi. Herşeye rağmen, onun siyasî esnekliği İmamiyye'yi Moğol kasırgasından kurtarmayı ve Hülâgu'nun ilk halefleri zamanında, Safevîler'in kullandıkları ve genişlettikleri Şiiliğin bu ön rönesansını hazırlamayı temin etti. Aynı şekilde o, Abaka Han ve Cüveynî'nin iki kardeşinin itimadını kazandı. Bunlar, tarihçi Alaaddin ve saray hizmetleri müdürü Şemseddin idi. Nâsıruddin de bu iki kardeşten her biri için bir kitap armağan etti. Birincisine, Fahreddin er-Râzî'nin *Muhaassal*'ına yazdığı reddiyeyi, ikincisine de tasavvuf konusunda yazdığı *Ahlak-ı Nâsırıye*'yi ithaf etti.

Nâsıruddin, 26 Haziran 1274'de Bağdâd'ta öldü. O metodik araştırma ve incelemelere konu teşkil edebilecek büyük çeşitliliği olan bir eser bıraktı. Onun farklı alanlar ile alakalı yazdığı çeşitli eserleri içerisinde, iki kitabı yaygın bir şöhret kazandı ve günümüzde bile büyük önem verilen eserler olarak kaldı. Bunlardan birincisi İmamiyye inanç sistemi ile alakalı olan "*Tecvidu'l-Akâid*", ikincisi ise, oldukça kısa bir akide kitabı olan "*Kavâid*"dir. Bizzat Tûsî, bu sonuncu kitabı, "*Fusûl*"unda hulâsa ettiği gibi, talebesi el-Allame el-Hillî de onu şerh etti.

Nâsıruddin et-Tûsî'nin ihtimamla üzerine durduğu hususlardan birisi de İmamiyye siyasetinin büyük geleneğine bağlılıktır. O, yalnızca "*Usûlul'-Kâfî*" müellifi Kuleynî'nin geleneğine bağlı kalmadı, fakat Şerif er-Râzî ve el-Murtaza, Şeyh Müfid, Ebû Cafer et-Tûsî ve el-Keracıkî'nin geleneğine de bağlandı. Tusî zikrettiğim bu sonu müellifler vasıtasıyle Mu'tezileye yakın oldu. Bilindiği gibi İmamiyye akidesi, tamamen bir aynilik arzetmese de, Mu'tezileden kuvvetli bir şekilde etkilenmiştir. Nasıruddin, bu alakaya, önce "İşarat"ını şerh ederek ve sonra da "ahlak"ın bir bölümünü ele alarak İbn Sina ve Miskeveyh'in anladıkları şekliyle felsefeye de alaka duymayı kattı. Tam anlamıyla sûfi olmamakla birlikte, tasavvuftan yana olan Tûsî, cezalandırılmasını benimsemediği el-Hallâc'ın bir taraftarı idi. İsnâ-

Aşeriye'nin üstünlüğüne bütün kalbiyle inanan Nâsıruddin, en güzide âlimlerinden biri olan Fahreddin er-Râzî'nin şahsına saldırmak suretiyle Sünnîliğin şiddetli bir düşmanı oldu.

Nâsıruddin et-Tûsî'nin Muasırlarından Bazıları

Fevkalade büyük bir ün yapmış olan Nâsıruddin et-Tûsî unvanı şüphesiz Irak, el-Ahsâ veya Suriye'li öteki meşhur İmamiyye âlimlerini unutturamayacaktır. Zira sözkonusu âlimler, tarihî seyrini müstakil olarak mevzubahs edecek bir tarihçiye muhtaç olan Şiiliğin bu ön rönesansının meydana gelmesinde hem şahsî davranışları hem de eserleriyle önemli hizmetlerde bulunmuşlardır. İşte bu âlimlerin en seçkinlerinden ve en önemlilerinden birisi Necmeddin el-Hillî (ö. 676/1277)'dir. Genellikle "el-Muhakkik" adıyla anılan el-Hillî, Irak Şiîliğinin en büyük merkezlerinden olan Hille'de yaşadı ve orada öldü. Kaynaklar bize, onun 400 civarında müctehid yetiştirdiğini haber verirler.[30] el-Hillî öncelikle bir usûl âlimi idi. Nitekim İmâmiyye'nin "*usûlü*" ile alakalı temel eserlerin çoğu ona aittir. Usûl-ü fıkıh nazariyesi hakkındaki "*Kitabu'l-Meâric*" ve "*Kitabu'n-Nehc*" adlı kitapları hala büyük kıymet verilen iki eserdir. Bununla birlikte onun en meşhur yönü, İmâmiyye'ye furu'la alakalı en değerli eserlerinden birini kazandırmasıdır. Bu eser, bugün bile temel eser olarak mütalaa edilen "*Kitab Şerâi'l-İslam*" isimli eseridir. "*Kitab Şerai'l-İslam*" İmâmîlikte, el-Merginânî'nin *Hidayesi*'nin Hanefîlikte; Sîdi Halil'in *Muhtasarı*'nın Mâlikîlikte; el-Şirazî'nin *Tenbih*'inin Şâfiilikte, Muvaffakuddin b. Kudame'nin "*Muğnî*'sinin Hanbelîlikte sahib olduğu nüfuz ve kıymeti haizdir.

Buna karşılık, Kemaluddin Meysem el-Bahrânî (ö. 679), fıkıhtan ziyade felsefe ile alakadar olan bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat el-Bahrânî öteki İslamî İlimler sahasında da derin malumat sahibi olan ve Şiiliğin bu ön gelişimine el-Ahsa mektebinin rolü problemini ortaya atan kimse olarak zikredilmektedir.[31]

el-Allâme el-Hillî (ö. 726/1325)

"*el-Allâme*" lakabı ile tanınan Cemaleddin el-Hillî, felsefe ve tasavvufun geçerliliğini kabul etmesine rağmen, bir feylesof ve sûfî olmaktan ziyade, bir mütekellim ve fakihtir. Hacimli ve muhteşem eseri İlhanlılar ve Safevîler devri Şiiliğine derinlemesine tesir etmiştir. Günümüzde de çok tanınan bir

eserdir. Anne tarafından el-Muhakkik'ın yeğeni olan el-Allame el-Hillî de, 15 Ocak 1249'da Hille'de doğmuş ve yine burada 28 Aralık 1325'de ölmüştür. O, gençlik çağında ilk formasyonunu Nâsıruddin et-Tûsî'den alma imkanı buldu. Et-Tûsî'nin en seçkin talebelerinden biri sayılır. O hocasının dinî nazariyesini benimseyip devam ettirdiyse de, riyaziyat ve matematik ile ilgili faaliyetine katılmadı.[32]

Üstadı et-Tûsî gibi aynı zamada bir siyasetçi olan el-Allame el-Hillî, İlhanlı sultanı Hüdâbende'nin (ö. 716 h.) itimad ettiği kimselerden biri oldu. Hillî Hüdâbende'yi siyasetine bağladı ve onun için en meşhur cedel kitaplarından biri olan *"Minhacu'l-Kerâme fî Mârifeti'l-İmâme"* adlı kitabını yazdı. Eğer başlığına itimad olunursa, bu kitap, imâmet nazariyesine tahsis edilmiştir, fakat imâmet Şiîlikte merkezi yeri işgal ettiğinden dolayı, İsnâ-Aşeriye'nin inanç sisteminin tamamını ihtiva eder. Bazı biyograflara güvenilirse, Hüdâbende'nin müslüman oluşu ve İsnâ-Aşeriye doktrinini -ki Safevîler bilahare devletin resmi inancı yapacaktır-, henüz yeterince bilinmeyen şartlarla, bazı İran toplulukları arasında yaymaya başlaması el-Hillî'nin tesiriyle veya en azından onun vasıtasıyle olmuştur.

el-Hillî'nin Formasyonu

Hillî, tıpkı *"Tecridu'l-Akâid"*'i ilk şerh eden kimse olduğu belirtilen üstadı Nâsıruddin et-Tûsî gibi, felsefe ile alakadar oldu. İbn Sina'nın *"Şifa"* ve *"İşârât"*'ını Sühreverdî'nin de "İşrâk"'ını şerhederek, birçok eserini felsefeye tahsis etti. Kendisi tam anlamıyla sûfi olmamakla beraber, imam Ali'yi bütün mistik tarikatların pîri yapmak suretiyle, tasavvufun geçerliliğini savundu. Fakat o tasavvuf tarifinde, özellikle zühd, takva ve dünyadan el-etek çekme anlayışı ile birçok mistik için bizzat tasavvufun esasını teşkil eden, hissî ve ilhamî bilgi olan marifet üzerinde durur. Ancak imamlara da imtiyazlı bir yer ayırır.[33]

Hocası Nâsıruddin et-Tûsî kadar feylesof olmayan, fakat yine onun gibi kelam ilmine yatkın olan Hillî, buna karşılık, eserinin bütünü içerisinde fıkha önemli bir yer verdi. et-Tûsî'den daha büyük hadisçi olan Hillî, çok değer verilen birçok eserini hadis ilimlerine tahsis etti. Aynı şekilde çok sayıdaki hayranı onun, İsnâ-Aşeriye nazariyesinin tanziminde hem makul ile menkul arasında eşit davranmaya çalışma fazileti gösterdiğini, hem de "ahbarî"ve "usûlî" olduğunu söylerler. Bu şekilde hadis, kelam ve fıkıh arasın-

da işbirliği yapması imamlardan tevarüs eden haber ve içtihad konularında söz konusu ilimlere gereken yeri ayırması, eserinin yayılmasına ve kalıcılığına önemli ölçüde tesir etti. Belirtmek isterizki, onun bu anlayışı -ki, büyük sünnî hasmı Ahmed İbn Teymiye'de de aynısını görüyoruz- ona disiplinlerin dengeleştirilmesinde, İslâm düşüncesinin birliğini sağlamaya çalışma ihtiyacına önemli ölçüde cevap vermiş görünmektedir.

İsnâ-Aşeriye'nin üstünlüğüne kanaat getirenlerden olan el-Hillî, kendi ekolünün dâhilî farklılığını da gözden uzak tutmadı. Büyük kıymet atfedilen birçok kitabında, İmâmîyye'nin kelâm ve fıkıh meselelelerindeki ihtilaflarını açıkladı. Ancak o bu konularda kabul edebilecek gerçek çözümler olarak mütalea ettiği çareleri de ortaya koymaya gayret sarfetti. Öte yandan o, imamlarına uluhiyetin hulûl ettiğini iddia edecek veya dinî hadleri ve vecibeleri inkar edecek kadar ileri giden aşırı Şiiliğin kötülüklerini reddediyorsa da, Bâtıniyye, İsmailiyye veya Nusayriyye gibi fikirlerini kesinlikle paylaşmadığı topluluklara aynı sertlikle karşı çıkmıyor; fakat Sünnîliğe ve -özellikle polemik, sorunlarından dolayı deforme olmuş Sünnîliğe- karşı, büyük şiî cemaatının tamamını bir araya getirmek hususundaki kararlı isteği doğrultusunda mücadele ediyordu.[34]

İsnâ-Aşeriyye'nin Üstünlüğü

İlâhi hakikatı bütünüyle yaşatabilecek yegane zümre olan İsnâ-Aşeriye bütün öteki mezhepler üzerindeki bu üstünlüğü, aklî ve naklî türden mütalealarına borçludur. İsnâ-Aşeriye, akideleri'nin tenzihi ile, İslâm bünyesinde veya dışında ortaya çıkmış olan bütün mezheplerden ayrılırlar. Akide sistemleri, litteraliste kelamcıların, Allah'a mahlukatın sıfatlarının aynısı sıfatlar atfeden antropomorfizmini bütünüyle reddeder. İnsanın ihtiyar gücüne sahib olduğunu kabul eden bu akide, bu dünyadaki şerrin sorumluluğunu Allah'a yüklemez. Peygamberlerin ve imamların ma'sum olduklarına inanan İsnâ-Aşeriye akidesi, onların Şeriat'ı tebliğ etme ve açıklama hususunda asla hata veya günah işlemeyeceklerini kabul eder. İsnâ-Aşeriyenin kullandığı hadisler büyük insanlar ve sadık taraftarları tarafından rivayet esaslarına uygun olarak rivayet edilen sahih hadislerdir, yoksa sıradan insanların rivayetleri değildir.

Bir nebevî haber, İslâm bünyesinde ortaya çıkan yetmiş üç fırka arasında, bütünüyle hakkı yaşatan ve kurtuluşa erme imtiyazına sahip olan yega-

ne mezhebin İsnâ-Aşeriye olduğunu bildirir. İmamlardan rivayet edilen bir hadis ise Hz. Muhammed'in şöyle söylediğini haber verir. *"Ehl-i Beyt'im Nuh'un Gemisi gibidirler. Kim bu gemiye binerse bilsin ki kesinlikle kurtulmuştur. Ondan uzaklaşan ise yok olmuştur".* Nâsıruddin et-Tûsi'nin bir nakli el-Hillî'nin, üstadı ile birlikte, bu seçkin ve kurtuluşa ermiş mezhebin İsna-aşeriye mezhebi olduğu sonucuna varmasına sebep olmuştur. Zira İmamiyye bütün öteki İslâm mezheplerine muhalefet eder. Halbuki İmamiyye dışındaki mezheplerin hepsi esas itibariyle aynı inançları kabul ederler.[25]

el-Hillî'nin Doktrininde Sünnî Hilafetin Tenkidi

İsnâ-Aşeriye'nin üstünlüğüne içtenlikle kâni olan el-Hillî, Sünnîliğin en amansız düşmanlarından biri idi. Bu hususta o, öncelikle ilk üç halifeyi; Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ı hedef aldı ve tenkid etti. O, doktrinal değerlendirmeler ile tarihî olanların birbirine karıştığı bir istidlal yolu ile, bunların sadece gasıplar olmadıklarını, fakat aynı zamanda Hz. Peygamber tarafından tebliğ olunan Şeriat'ı ihlal eden bid'atçı sapıklar olduklarını ve pek çok defa düştükleri tehlikeleri durumdan ancak koruyucu, yenilikçi imam Ali tarafından kurtarılabilmiş olduklarını ispatlamaya çalışmaktadırlar.[36]

Emeviler hilafeti Hillî tarafından çok şiddetli saldırılara düçar oldu. Hillî, Muâviye'nin İblis'ten de tehlikeli bir kâfir; oğlu Yezid'in ise Allah ve İslâm düşmanı olduğunu iddia eder.[37]

"*Minhâcü'l-Kerâme*"müellifi son olarak tenkidlerinde ağırlığı Abbasî hilafetine verir ve aynı şiddetle bu hilafete hücum eder. Abbasilerin, halife el-Mansur devrinden itibaren, yalnızca Şiîlikle mücadele etmek ve hilafetlerinin meşru olduğu inancını halka yaymak gayesiyle medrese, ribat ve vakıfların kuruluşunu teşvik ettiklerini söyler. Aynı şekilde, O Abbasilerin, mevcut halifeye dua etme adetini cuma hutbesine soktuklarını belirtir.[38]

Ancak Hillî bununla kalmaz, oldukça ileri gider. Bu düşüncesini, bid'atçı Bağdâd hilafetinin son bulması ile doğrular Kahire Fatımî hilafetinin de yok olacağını öngörür. Yani o, düşüncesinin, Abbasilerin, Hülâgu ve Moğolların özgürlükçü müdahalesinin darbeleri altında yıkılmasıyla doğrulandığnı söyler. Ayrıca Abbasiler'in yıkılacağına dair büyük imam Ali'den gelen vehbi ilme dayanan haberin de yer aldığı Hz. Ali'nin birçok ön bilgilerini sıralayarak fikirlerini destekler. Ancak Kahire hilafetinin adını açıkça zikretmez.[39]

Sünnî Kelâmın Tenkîdi

Sünnî kelâmı da -ki, -ister Haşeviyye pejoratif adıyla anılan Sünnîlerinki olsun, isterse Eş'arîye kelâmı olsun- saldırılardan korunmadı. En çok tenkid edilen kelamcılar arasında Davud ez-Zâhirî, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, kâdı el-Mâverdî, Gazalî, Şehristânî, Zemahşerî ve Fahreddin er-Râzî bulunmaktadır.[40]

Eş'arîye, sıfatullah nazariyeleri itibariyle, hıristiyanlar gibi, İttihadiyyedirler. Zaten Eş'arîler, "*kudema*" nazariyelerini hıristiyanlardan almışlardır. Onların yanı sıra, Allah'a cismî bir hakikat atfeden Haşeviyye en büyük antropomorfizme düşmektedir. Bazan bu tenkidleri açıklayıp yaymak için, diyalektik istidlale dindar fakat dar görüşlü bu Haşeviyye üzerindeki itibarsızlığı reddetmek gayesine matuf olan güldürücü bir fıkra da ilâve edilir.[41]

Allah'ın gayri mahdud, mutlak kudreti olduğunu savunan ve insanın ihtiyari fiillerinin varlığını inkar eden sünnî inanç sistemi, mantıkî olarak, hikmet-i ilahiyi inkar etme ve Allah'ı dünyadaki fitne ve fesadın faili yapma sonucuna varmaktadır.[42]

Öte yandan, Sünnîlere göre, iyilik'le tanımlanmayan Allah, zorunlu olarak iyileri mükafatlandırmayacak ve yine zorunlu olarak cezalandırmayacaktır. Sünnîliğin mantığına göre, mürid ve mutlak kâdir olan Allah, kesinlikle hikmetine göre değil, fakat kudretin kör iradesine göre hareket ettiğinden, bir peygamberi cezalandırabilir veya İblis'i ve Fir'avn'u mükafatlandırabilir.[43]

Hillî'ye göre aynı şekilde peygamberlerin masum ve günahsız oldukları hususunu inkar eden Sünnîlik, netice itibariyle, bu peygamberlerin hem şahsî davranışlarında hata edebileceklerini ve kötülük yapabileceklerini, hem de Şeriat alanında yalan söyleyebileceklerini ve muhalif davranabileceklerini kabul etmektedir. Bu tutumu ile Sünnîlik, vahyin nakledicileri ve temsilcileri olmaları hasebiyle peygamberlere duyulması gereken itimadı yıkmaktadır.[44]

O halde Sünnîlik, ister akidesi, isterse ahiret veya nübüvvetle alakalı görüşleri itibariyle olsun, aslî tenakuzları sebebiyle, hakiki çok yönlü bir yıkıma mahkum olmaktadır. Böylece Sünnîliğe karşı, tıpkı Gazalî'nin, "*Tehâfüt*" ve "*Müstezhirî*" isimli kitaplarında, feylesoflar ve Batıniye'ye karşı yaptığı şekilde bir diyalektik yönelmektedir.

Sünnî Fıkhın Tenkidi

el-Hillî, hilafet ve kelamı tenkid ettikten sonra, fukahaya karşı yöneliyor. Bu fakihlerin en üstün formasyonu Şiîlikten aldıklarını göstermeye gayret sarfediyor. Ebû Hanîfe ve iki seçkin talebesi Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî fıkhî bilgilerini imam Cafer es-Sâdık'a borçludur. Aynı şekilde Mâlik, İkrime'den talim ve ders görmüş olan Rebi'at er-Rey'in talebesidir. Binaenaleyh İkrime, Abdullah b. Abbas'ın talebesi idi. Abdullah b. Abbas ise imam Ali'nin talebisidir. Şafiî'nin hocaları eş-Şeybanî ve Mâlik'tir; dolayısıyla fıkhî malumatı bu iki fakihe dayanır. Ahmed b. Hanbel'e gelince, onu ancak eş-Şafiî'nin sıradan talebelerinden biri olarak görmek icabeder.[45]

İmâmiyye yolu ile başlangıçta fıkıh ilmi öğrenen bu imamlar bilahare, bir yandan kabul edilmez, uydurma veya meşkuk haberlere müracaat ederek, diğer yandan da rey, kıyas ve içtihadın keyfî kaynaklarına dayanarak muhafaza ettikleri bu değerli hazineyi bozdular. O halde, dört sünnî ekolu, ihtiras, iktidar aşkı ve Şiîlik kininin tahrik ettiği kelamcılarının her alanda toplayıp uydurdukları bidatlar teşkil etmektedir.[46]

el-Hillî'nin ilk Halefleri

İsnâ-Aşeriye İmâmiliği, el-Hillî'nin tanımladığı şekliyle, aşırı anti-sünnî görünmektedir. Öyleki, sünnî hilafeti idare etme zaruretinin hakim olduğu bir İmamiyye bile, Büveyhoğulları zamanında, bu düşmanlığı ancak taktik yolu ile, çok katı sınırlar içerisinde yapabildi. Sünnîlikte, çok sayıda ve faal düşmanlar buldu. Suriye'de, tarihçi Zehebî ve Irak'ta Safiddin el-Bağdadî (ö. 793/1382), İbn Teymiyye tarafından kaleme alınan *"Minhâcu'l-Kerâme"*nin uzun reddiyesini yeniden ele aldılar.[47]

el-Hillî, Bağdâd'ta da, Muhammed b. Adullah ez-Züreyrânî (ö. 729/1328) veya İbnu'd-Devâlibî gibi başka düşmanlar da buldu.[48] Bununla birlikte o, şiî kelamcılar üzerinde yaptığı büyük tesirlerle İsnâ-Aşeriyye İmâmîliğinin en meşhur nazariyecilerinden biri durumuna geldiği gibi, siyasetin hakim olduğu derin Sünnîlik-Şiilik düşmanlığının ayakta tutulmasına ve arttırılmasına en çok hizmet edenlerden oldu.

Bir kelâm âlimi ve fakih olarak mütalea edilen Kutbuddîn er-Râzî'nin (ö. 766/1363), el-Hillî'nin talebelerinden biri olduğunu görüyoruz.[49]

Bununla birlikte el-Hillî'nin talebelerinin en seçkini Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 945/1538) oldu. Sırasıyla Suriye, Mısır ve Irak'ta öğrenim gören

el-Kerekî, Fars'da, itimadını kazandığı Şah Tahmasp zamanında, İmamiyye'nin en büyük simalarından biri durumuna geldi.[50]

Erdebil valisi lakabı ile anılan Ahmed b. Muhammed (ö. 993/1585) el-Hillî'nin "*Kitabu'l-İrşâd*"ına dair bir şerh yazdı.[51]

Safevîler devrinde Şiiliğin ileri gelen bilginlerinden biri ve bilhassa velud bir yazar olan Bahâuddin el-Âmilî (ö. 1030/1621) büyük ölçüde, büyük âlim el-Hillî'nin eserinden ilham aldı.[52]

Mîr Dâmâd (ö. 1040/1630)

İttifakla "*Mir Dâmâd*" adıyla anılan Muhammed el-Bâkır, İsnâ-Aşeriye İmâmiliğini öncekilerden farklı bir biçimde takdim eden bir âlimdir. O fakih ve muhaddis olmaktan dah çok bir feylesof ve mütekellim idi. Bu sebepledir ki, hayranları ona "*el-Muâllim es-Sâlis*", (üçüncü müallim) unvanı verdiler. Birinci muallim Aristo, ikinci mualim ise Fârâbî'dir.[53]

Mîr Dâmâd, tarafından, Ali b. Hüseyin el-Kerekî'nin torunudur. Hicrî X. asrın ikinci yarısında Astarabad'da doğdu. Tahsilini Tûs şehrinde yaptı. Daha sonra, I. Şah Abbas'ın iktidarı zamanında (1588-1628) İsfahan'a geldi. Önceleri, kendisine çok büyük bir saygı duyan ve hatta büyük tesiri karşısında onun için bir çeşit korku hisseden Şah'ın çevresinde yaşayan Mîr Dâmâd, daha sonra I. Şah Şafiî (1628-1642)'nin yakınlarından biri oldu ve 1640 yılında öldü. Birçok şiî zahidi gibi, mukaddes yerde, Necef'te toprağa verildi.

Oldukça geniş bir İslâmî formasyona sahib olan Mîr Dâmâd, sistemli analizi henüz başlamış bulunan büyük bir eser bıraktı. Mîr Dâmâd, bir çok İranlı âlim gibi, çoğunlukla Arabça yazdı, fakat fikirlerinin halk arasında daha geniş bir çevreye yayılmasını sağlamak için Farsça eserlerde kaleme aldı.

Büyük imamlar tarafından naklolunan haber ve hadislerden teşekkül eden büyük şiî mecmuaları öğrenmek ve üzerinde tefekkür etmekle işe başladı. Diğer fikir akımlarından da etkilenen Mîr Dâmâd, öncelikle, tıpkı selefi Nâsıruddin et-Tûsî gibi, İbn Sina'nın eserini mütalea ve şerh etti. Üstadlarından birçokları onu "*İşrâk*" müellifi Sühreverdî'nin işrakî felsefesinin içinde mütalaa ederler. İbn Arabi'nin teosofisi (hikmet-i süfiyesi) bir sünnînin eseri olmasına rağmen, şiî-İmamiyyede yer bulmaya başladı. Mîr Dâmâd, geleneksel İmamiyye inancına sıkı sıkıya bağlı bulunan muasırları-

nın işkencelerinden kurtulmak için, düşüncesini çoğunlukla takiyye esasına uygun bir müdafaa vasıtası haline gelen kasıtlı bir kapalılığa büründürerek takdim etmiştir. Çünkü bâtınî anlayışı, çağdaşı şii âlimleri tahrik edici mahiyetteydi.

Molla Sadra (ö. 1050/1640)

Mîr Dâmâd'ın en seçkin talebesi olan Sadreddin eş-Şirâzî daha çok Molla Sadra adıyla tanınır. Şiraz şehrinin eşrafından olan bir aileye mensuptur. 980/1573 yılına doğru, Şiraz'da doğan Molla Sadra, tahsilini İsfahan'da yaptı. Mîr Dâmâd ona felsefeyi ve Şeyh Bahâuddin el-Âmilî de tefsir, hadis ve fıkıh gibi nakli ilimler öğrettier. Muhtemelen o, Sanskritçe metinlerin Farsça'ya tercüme işi ve İran- Hind münasebetleri tarihi ile çok yakından alakadar olan Ebu'l-Kasım Fendereskî ile de karşılaştı. Ancak bu husustaki malumat fevkalade karanlıktır.

Bununla birlikte Molla Sadra çok geçmeden, iki Hillî'nin düzenledikleri ve genç kelamcının batınîliğinin karşı olduğu imamiyye nazariyesini takib etme gayesinde olan fukahanın düşmanlığı ile karşılaştı. O, bu manialardan kurtulmak için Kum şehrine birkaç kilometre uzaklıktaki Kehek'e yarı-sürgün gibi sığındı. Burada, küçük bir talebe halkasına ders vermeye devam etti. Molla Sadra kesin olarak bilinmeyen bir tarihte; bazılarına göre 1003 ve 1010 yılları arasında bazılarına göre ise yalnızca 1042'de Şah Abbas'ın kabul etmesiyle birlikte, Allahverdi Han'ın Şiraz'da tesis ettirmiş olduğu medreseye eğitimci tayin edilmişti. Basra'da 7. hac ziyaretinden dönüşü sırasında, 1050/1640'da öldü.

Molla Sadra'nın fevkalade zengin eseri, muasırı bütün eserler gibi, gerek Sünnîlikte gerekse Şiîlikte, ekseriya önceki eserlerin orijinal açıklamasına ve önemli ölçüde ferdî yapıda olan bazı kitaplara dayanmaktadır. İbn Sina'nın *Şifa*'sını ve Sühreverdî'nin *İşrak*'ını şerh etti. Aynı şekilde o, Kuleynî'nin *"Kitâbu'l-Kâfî"* adlı eserinin *"usûl"* kısmını da şerh etmeye başlamıştı, fakat ölümü bu çalışmayı yarıda bıraktı. Bununla birlikte o bu eserin, İmamiyye'nin tevhid, nübüvvet ve imâmet inançlarıyla alakalı nazariyesini ihtiva eden bölümlerini şerhedecek zaman bulabildi. Aynı zamanda batınî bir *"Tefsir"*in yazarı olan Molla Sadra, *"Kitâbu'l-Esfâri'l-Erbaa"* adlı kitabında, İmamiyye doktrininin genel sunuşunu yapar. Diğer birçok eseri gibi, Arapça yazılmış olan bu eseri, herzaman İslâm'n teolojik lisanının en seç-

kini olarak kalmıştır.[55]

Bu seferlerden birincisi, mahlukat âleminin ruhunu kendi kendine varolan Varlık'ın ruhuna sevkeder ve madde ve biçim, cevher ve araz, yaratılmış varlıkların terkibi ve teşekkülü gibi konularla alakalı meseleleri ele alır. İkincisi- ki, Allah'la birliktelik ve O'nunla kaim olmaktır- ruhu, veya düşünceyi Allah'ın isimleri, sıfatları ve zatıyla alakalı problemleri konu edinmektedir. Allah'tan mahlukât âlemine doğru nuzûle dayanan üçüncü sefer, eşyanın ilk prensipten itibaren dünyayı idare eden munfasıl akıllar tabakasına doğru iniş yolunu takib etme imkanı vermektedir. Aynı şekilde Allah tarafından ve O'nunla beraber, mahlukât âleminde tahakkuk eden dördüncü ve sonuncu sefer, külfetlerinden ve maddî bağımlılıklarından kurtulmuş olan ruhu, Allah'a dönüş probleminin önüne koyuyor.

Şüphesiz yapılacak yeni çalışmaların bütünlüğü ve birliği içerisinde daha iyi tanıyabileceğimiz bu muhteşem eser, İbn Sina, Sühreverdî ve İbn Arabi ilişkisini temellendirmektedir. Bu eser, Hakikat ve şeriat, zâhir ve bâtın, sürekli manevî hakikatlerle ilahî verileri uzlaştırma ve bütün İslâmî disiplinleri, bu muhalefetin ötesinde, hakikatı araştırma konusunda aynı yönde bir araya getirme gayesini gütmektedir. Esasen Allah'ın seçkin kullarına has kıldığı direkt ve samdani ilim,(hudûrî ilim), yani kalbî ilim öncelikle hitabî ve sûrî bir marifet ile başlamalıdır. Haberin naklettiği şekliyle vahyî hakikat ve istidlalin tesbit ettiği biçimde aklî hakikat, gerçeğin hissî idrakını ve doğrudan görülmesini hazırlarlar. Molla Sadra hayatı boyunca, Kuleynî'nin, "*Kâfî*"sinde, masum ve günahsız imamlar yoluyla nakledilen haberlere isnad ederek, açıklandığı biçimde İsnâ-Aşeriye İmâmiliğine sadakatle bağlı kaldı.

Molla Sadra'nın Taraftarları ve Düşmanları

İmam Gazalî'nin bâtınîliği ve İbn Arabi'nin teosofisi (tasavvuf felsefesi) nasıl Sünnîliği derinlemesine böldüyse, Molla Sadra'nın eseri de Şiîlikte bir yandan hayranlıkla bağlanmaların, diğer yandan şiddetli mukavemetlerin veya düşmanlıkların ortaya çıkışının başlangıç noktası oldu. Safevîler devrinde yaşayan farklı seviyelerdeki birçok büyük şiî âlim onun talebeleri arasında sayılırlar. Mesela Molla Muhsin (ö. 1090/1680) veya Sa'id Kummî bunlardandır. Said Kummî, İbn Babeyeh'in "*Kitabu't-Tevhid*"ini şerhetti ve aynı zamanda müslüman Bâtınîliğin büyük nazariyecileri safında yer aldı.[56]

Bununla birlikte Safevîler devri büyük imamî âlimlerin vefat tarihi bakımından sonuncusu Muhammed el-Bâkır (ö. 1110/1700)'dır. O, daha çok Muhammed el-Meclisî adıyla tanınır. *"Bihâru'l-Envâr"* ve Farsça yazılmış birçok kitabın yazarıdır. Din eğitimi veya dinle alakalı bu kitapların yazarı el-Meclisî, Molla Sadra'nın karşısında, eserini kullanmasına rağmen, mutlak ihtiyat gösterir.[57] Meclisî'nin tasavvufa karşı husumeti bir defa daha -ki Sünnîlikte İbn Teymiyye'nin tasavvuf düşmanlığını hatırlatmaktadır- gelişmesinin zirvesinde olduğu vakitte bile şiiliğin çeşitli temayüllerini birbirinden ayırmakta ve çoğunlukla derin olan ihtilafların varlığına işaret etmektedir. Bu ihtilaflar, İsnâ-Aşeriye imâmiliğinin yanında, Zeydîlik ve İsmaililiğin de kendi taraftarlarını ve âlimlerini muhafaza etmelerine imkan sağlayacak derecede hissedilir mahiyetteydi.[58]

III. SÜNNÎLİĞİN ÜSTÜNLÜĞÜ

Osmanlılar ve Hanefîlik

Her zaman büyük çoğunluğu temsil eden Sünnîlik, Osmanlılar'ın 1517'den Mısır'ı fethetmesinden, Vehhabîlik hareketinin ortaya çıkışına kadar olan dönemde de kısmen yukarıda incelenmiş bulunmaktadır. Sünnîliğin gelişmesini ve aynı zamanda her türlü değişikliğini daha iyi anlamak için, -ki; bu gelişme ve çeşitlilik sistematik olarak işletilmiş olsalar bile- diğer pekçok malzemenin yanı sıra müslüman yazarların önde gelen üstadlarını tanıtmak veya belli bir ekolün ya da çeşitli ekollerin kelamcılarını, fakihlerini ve sûfilerin listesini ortaya koymak üzere yazdıkları hal tercümesi mecmualarını beklemek gerekecektir. Aynı şekilde Osmanlılar'ın dinî siyaseti de yeterince bilinmemektedir. Özellikle idarî makamların, çeşitli tarikatlar veya Sünnîliğin sapık zümreler olarak mütalea ettiği ve Osmanlı'nın birkaç eyâletinde yoğun biçimde bulunan Nusayrîlik, Dürzîlik, Hâricîlik, Zeydîlik veya Yezidîlik gibi mezhepler karşısındaki tutum da tam olarak bilinmemektedir.[59]

Bununla birlikte, kabul edilmesi gereken bir gerçek var. Bu, Ebû Hanîfe ekolünün, Mısır ve Suriye'nin fethinden sonra, devamlı ve önemli bir gelişme göstermesidir. Osmanlı Hükümeti yalnızca şeyhülislamlarını değil, kendine bağlı vilayetlerindeki kadı ve müftülerini de hanefiler arasından seçti.[60] Devlet doktrini haline gelen Hanefîliğin resmileşmesi sadece bu mez-

hebe kaydedilmeye değer bir gelişme sağlamakla kalmadı, aynı zamanda fıkhın kelam üzerinde hakimiyet kurmasını önemli ölçüde destekledi ve yaratıcı serbestliğini kısmen kaldırdığı İslam düşüncesini tehdit etti.

Sultan Selim ve ilk halefleri devrinde Hanefîlik tarihini parlatan birçok büyük isim vardır. Bunlar içerisinde en meşhur olanlar için derinlemesine monografi çalışmaları yapılması temennimizdir. Birçokları onların kelamcı veya fakih faaliyetine, tarihçilik meraklarını ve büyük ölçüde tasavvufa olan temayüllerini ilave ederler. Mesela Kemal Paşa Zâde (ö. 941/1535) bu çeşit âlimlerden biridir. Ömrünün son yılını, Sultan Süleyman devrinde, şeyhülislamlık yaparak geçiren İbn Kemal fıkıhla ilgili birçok önemli kitap yazdı ve Sultan I. Beyazıd'ın isteği üzerine bir *"Osmanlılar Tarihi"* yazmaya teşebüs etti.[61]

Muhammed b. Tulun

Muhammed b. Tulun Şamlı bir âlimdir. Değerli bir otobiyografi eserinin yanında, doğduğu şehirle alakalı bir kronik ve mahallî tarihe dair çok sayıda monografi bıraktı. Onun şahadeti, Suriye'de, idarenin Memlukler'den Osmanlılara nasıl geçtiğini ve Osmanlılar'ın hanefi âlimler arasında nasıl sadık taraftarlar kazanmayı bildiklerini gösterdiği ölçüde önemlidir. Öncelikle fakih kültürüne sahib olan İbn Tulun aynı zamanda bir hadisçi ve kıraat bilgisine de sahiptir. Sultan Selim'in, 1516 yılında, Suriye'yi fethetmesi onun kelamcı ve müderrislik mesleğini geliştirmesine katkı sağladı. Çerkezlerin (Memluk idaresi) meşruluğuna asla karşı çıkmamış olmasına rağmen, yeni idareye bağlılığı kesin ve tam oldu. Cenbirdî el-Gazâlî, Sultan Selim'in ölümünden sonra, 1521'de baş kaldırdığında, İbn Tulun bu serüveni bir bağımsızlık hareketi değil, mevcut idareye karşı yapılan bir fitne olarak değerlendirdi.[62]

Şüphesiz Memlukler'in içerisine gömülüp gittiği hoşnutsuzluk onu, pekçok Şamlı gibi, şartlı olarak askerî üstünlüğünü her türlü mukavemet kararını mağlup etmeye hasreden yeni efendileri karşılamaya hazırlıyordu. Bununla birlikte Osmanlılar'ın Hanefiliğe atfettikleri tercihler, bizatihi bu ekole müntesip olan bir fakihi gücendirmeyecektir. Ancak o, bu bağlılığına taassup ve tekelcilik anlayışını sokmamıştır. Osmanlı sultanı Selim Han'ın Mısır'ın fethi esnasında İbn Arabi'nin ruhuna fatiha okuması ve methü senada bulunması, bazı fonksiyonları ve şahsi hareketleriyle, fıkıh ve kelamın

yanında, İslâm'ın büyük ahlakî güçlerinden biri durumuna gelmekte olan tasavvufa müntesip bulunan bir insanı okşamaktan ibaret kalacaktır.

el-Birkevî (ö. 981/1573)

Muhammed Efendi el-Birkevî (Birgivî), bir hanefi kelamcısı ve sûfidir. Türk asıllıdır. Tahsilini İstanbul'da yaptı. Halvetiyye tarikatından gelen küçük bir Anadolu tarikatına intisap etti. Birkevî, İzmir yakınındaki Birgi kasabasında hatiplik ve öğretmenlik yaptı. Ancak hürriyetini kaybetmedi ve doktrinin temel konuları mütalea ettiği noktalarda Devlet'in en yüksek dinî otoritelerine kafa tutmaktan da çekinmedi.[63]

Birkevî, çeşitli İslamî ilimleri konu alan birçok değerli eserin müellifidir. Ancak, o özellikle Türkçe yazdığı bir itikadî eseriyle ün yapmıştır. Bu eser yalnızca halk arasında geniş ölçüde yayılmadı, aynı zamanda üzerinde birçok şerh yapılan bir kitap oldu. Ayrıca, Maturidîlik nazariyesini, Eş'arîlik karşısında açıklamak hususunda otorite kabul edilen bir kaynak kabul edildi.

Tasavvuf konusunda, Arapça yazdığı kitabı da büyük takdir gördü ve çoğunlukla şerh edildi. Bu kitap hakkında şu ifadelere yer verilir. "*Şahane bir eserdir. Yazarı, şeriat ile hakikatı uzlaştırmaya çalışmaktadır. Gerek itikadî gerekse fıkhî yönden fevkalade önemli ve faydalıdır. Beliğ ve açık bir şekilde kaleme alınmıştır. Kitap, müslüman cemaata hitab eden bir nasihat görünümündedir. Kalbin endişelerini yok edebilecek, sağlam bir kitaptır. Aynı şekilde Muhammed Efendi el-Birkevî, şeriat'ın hakim ve muzaffer olması için bütün gücüyle çalışan çok cesur bir insandı.*"[64]

Ebû's-Suûd Efendi (ö. 982/1574)

Ebû's-Suud Efendi, eskiden beri tanınan fukaha zümresindedir. el-Birkevî'nin en tanınmış muhâliflerindendir. Bursa ve Rumeli'de vazife yaptıktan sonra, 952/1545'de, Sultan Süleyman tarafından Şeyhülislam tayin edildi. II. Selim zamanından ölümüne kadar bu makamı muhafaza etti. Büyük bir sevgi ile Sultan Süleyman'a bağlı bulunan, Selim zamanında da önemli sayılabilecek bir tesir icra eden Ebu's-Suud Efendi, kendilerini devlet hizmetine vermiş bu seçkin hanefi fakihlerinin en önde gelenlerinden biri oldu. Bu büyük hanefi fakihi '*kadı'nın yetkisi sultan tarafından belirlenmiştir*' prensibinden hareket ederek, Şeriat'ın açıklanmasında sultanın emirlerine

uymak gerekir neticesine varıyordu. Yezidiyye'nin ve aşırı sufilerin katline ve Kıbrıs adasının fethine fetvalarıyla cevaz veriyordu.[65]

Burada zikredilmeye değer birçok âlim vardır. Sayacağımız şu isimler, Hanefiliğin git-gide artan önemini gösterme gayesine matuftur. Daha çok Mısır'da yaşayan Ali b. Ganim el-Makdisî (ö. 1094/1596), fetvaları pek çok ülkede otorite kabul edilen bir fakih, bir muhaddis ve bir sufi oldu.[66] Nuh Efendi b. Ahmed Zâde (ö. 1050/1640), daha önce belirttiğimiz gibi, Şiiliğe karşı verdiği fetva ile şeyhülislam olarak tanındı. Abdurrahman Efendi el-İmadî de (ö. 1050/1641) şeyhülislam fonksiyonlarıyla meşgul oldu. Hem fıkıh hem de tasavvuf sahasında âlim bir insan olarak isim yaptı.[67]

Şeyh Abdulgânî en-Nablûsî (ö. 1143/1731)

en-Nablusî, 1050/1641 yılında Şam'da doğdu. Uzun zamandan beri Şafii mezhebine müntesip bulunan ve eskiden de Suriye'de fakihler yetiştirmiş olan bir aileden gelmektedir. Abdulgânî, tıpkı babası gibi Hanefîlik nazariyesi üzere tahsil yaptı ve Suriye'de yayılmış olan iki tarikata; Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına intisap etti. Evinde geçirdiği yedi yıllık inziva hayatı süresince, İbn Arabi, İbn Seb'în ve Afifuddin et-Tilimsânî'nin eserleri üzerinde düşündü. Şöyle böyle ayrıntılı hikayesini bıraktığı seri seyahatleri, onu, Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı önemli vilayetlerine götürdü. 1664'de İstanbul'a, 1688'de Lübnan'a, 1693'de Filistin'e, kısa süre sonra Hicaz, Mısır ve Trablus'a gitti. O, 5 Mart 1731 tarihinde Şam'da öldü. Zengin bir eser birikimi ve sayılmayacak kadar talebe bıraktı.[68]

Hiçbirşey Osmanlılar zamanında fevkalade büyük hürmet ve ikram görmüş böyle bir alimin henüz derinlemesine yapılmış müstakil bir monografi çalışmasına konu edilmemiş olması kadar, çalışmalarımızda yer alan ve ancak uzun yıllar boyunca yapılacak araştırmaların tam olarak kapatabileceği boşlukları daha iyi aydınlatmaz. Çok çeşitli ilim dallarında eser vermiştir. Tefsir, hadis kelam ve fıkıh sahasında kıymetli kitapları vardır. Fakat onun özellikle üzerinde durulmayı gerektiren eseri, şüphesiz nesir ve nazım olarak yazdığı tasavvufî eseridir. Tasavvufla alakalı yazılarının büyük bir bölümü, İbn Ferid, İbn Arabi veya Abdülkerim el-Cîlî'nin şerhleridir. Fakat başka konular da bu önemli esere girmiş görünmektedir. Bu hüviyetiyle onun tasavvufî eseri, diğer birçok eser gibi, çeşitliliğine rağmen, ekseriya bütün İslâm âlemini kuşatan sözkonusu geniş fikir akımlarını ihtiva eder ve tanıtır.

Mâlikîlik

Bununla birlikte Hanefîlik, Osmanlılar'ın sağladığı desteğe rağmen, ne üstünlüğünü mutlak bir hegemonyaya dönüştürdü ne de öteki büyük nazarî ekolleri güçlü biçimde yayıldıkları Asya'dan atabildi. Memlukler -Çerkezler- tarafından kalkındırılan ve Yavuz Sultan Selim'in yakından meşgul olduğu el-Ezher Üniversitesi, Kahire'de, yükseliş devrini hatırlatan bir faaliyeti yeniden başlatıyordu. el-Ezher Üniversitesi'nde öteki üç sünnî fırka gibi okutulan Mâlikîlik, Lekânî'nin (ö. 1631) şahsında isim yapmış bir âlime sahib oluyordu. "*el-Cevhere*" isimli nazım halinde bir kitap ve Eş'arîlik kaynaklı bir akide kitabı ile tanındı. Sonuncu kitabı büyük bir başarı kaydettiği gibi, aynı şekilde fevkalade geniş bir çevreye yayılmış birçok şerhin de konusunu teşkil etti. Bununla birlikte Malikîlik, daha çok Kuzey Afrika kıtasında üstünlük sağladı.[70]

Şafiîlik

Baybars reformuna rağmen, Memlukler zamanında Mısır ve Suriye'nin en önemli mezhebi olan Şafiîlik aynı şekilde çok gelişmiş bulunuyordu ve İslâmiyet'e birçok seçkin âlim verdi. Bu âlimlerin tasavvufa olan meyilleri bazen doğrulandı. Onlardan birisi Abdulvehhab eş-Şa'ranî (ö. 973/1566)'dir. Memluklerın yıkılışına ve Osmanlılar'ın iktidara gelişine şahit oldu. O, bir kelamcı, bir fakih ve bir sufi idi. Mısır menşeli Ahmediyye ve Mağrib asıllı Şazeliyye tarikatına müntesipti. Fakat her zaman Mısır ve Suriye'de güçlü idi. İbn Arabi'nin savunucusu olan Şa'rânî de şeriat'la hakikatı uzlaştırmak istedi. Kendisinin hiçbir yenilik ihtiva etmediğini söylediği oldukça çeşitli konuları olan eseri, gerçekten önemlidir. Onun, kıymetli bir otobiyografinin yanısıra, bir tasavvuf tarihi ve bir de fukahanın ihtilaflı fikirlerine dair bir kitabı vardır. Sonuncu kitabı, İbn Hubeyre'nin "*Kitâbu'l-İfsâh*"ından mülhemdir.[71]

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 971/1657) Mısırlı bir alimdir. el-Ezher Üniversitesi'nde fıkıh ve kelam tahsili yaptıktan sonra, 940/1534 tarihinden itibaren Mekke'de yaşayacaktır. Onun en-Nevevî şerhi olan *Tuhfe*'si, Şafiîlik öğretisinin temel kitaplarından biri oldu. Fetvaları, herkesce benimsenen bir kural edinmeksizin, ekseriya otorite kabul edildiler. Şiiliğin kararlı düşmanı olan el-Heytemî, bu mezhebe karşı çok meşhur olan bir çok reddiye yazdı. Aynı şekilde o, akide ile alakalı bazı noktalarda İbn Teymiyye'ye de

karşı çıktı ve onu tenkid etti.[72] Onun rakibi ve dengi Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596) zamanında, Mısırlı şafîlerin mutlak önderi oldu. Önemli fetvalarının yanısıra, "*Nihaye*" isimli bir fıkıh kitabı bıraktı. O, bu eserini Şafiîlik öğretisinde etkisi bakımından *Tuhfe* ile yarışarak tartıştı.[73]

Hanbelîlik

Hanbelîlik, Osmanlı imparatorluğu'nun Arap ülkelerinde, özellikle Filistin ve Suriye'de, el-Ezher Üniversitesi'nin tedrisatında yer almamasına rağmen, daha az bir seviyede Mısır'da ateşli tarftarlara sahip olmaya ve çok canlı bir ekol olarak yaşamaya devam etti.[74] 928/1522 yılına doğru ölen Müciruddin el-Uleymî, 896/1490 yılına kadar götürdüğü bir genel hilafet tarihinin yanında, önemli bir Kudûs ve Hebron (el-Halife) kroniki ve bir Hanbelîlik tarihi ile tanınmıştır. Hanbelîlik tarihiyle alakalı eserlerin en değerlilerinden olan bu sonuncu kitabı, bu ekolün Çerkezler (Memlukler) zamanındaki durumunun bilinmesi yönünden oldukça önemlidir.[75]

Filistinli el-Mer'î (ö. 1033/1623) de, Kahire'de, el-Ezher Üniversitesi'nde ve Sultan Hasan Camii'nde tahsil yaptı. O, öteki kitaplarının yanında, İbn Teymiyye'nin uzun bir biyografisi ile fıkıh ve tasavvufu uzlaştırmak için yazdığı iki kitap bıraktı. Fıkıhla alakalı kitabı, uzun süre Hanbelîlik öğretisi için onu otorite yaptı.[76]

İbnu'l-İmâd (ö. 1089/1679) hem bir fakih hem de bir sûfî idi. Her türlü aşırılığa karşıydı. Onun en meşhur eseri, *Şezerât* isimli ve hacimli biyobibliyografik fihristidir. O, bu eserinde, şeriatla hakikatı iyi münasebetler içerisinde yaşatmak için çok sayıda harekete işaret ediyor. Aynı şekilde Gazalî'ye olduğu kadar İbn Arabi ve İbn Teymiyye'ye de gereken yeri veriyor.[77]

Hanbelîlik ekolüne canlılık kazandırmış olan ve isimleri zikredilmesi icabeden daha pekçok âlim vardır. Hanbelîlik fazla taraftarı olmayan, azınlıkta kalan bir mezhep olarak devam etmiştir; fakat katı nascılığı ile Selefiye nazariyesine bağlılığı, kelam ve tasavvufa pekçok taviz verilmiş olmasına rağmen, esas itibariyle, intaç ettiği tepkiler yoluyla bir itikadî tefekkür mayası olarak kalmıştır.

Öte yandan Hanbelîlik, Osmanlı hakimiyeti karşısında kasıtlı ve sistemli bir düşmanlık tavrı takınmıyordu. Mesela, Şam'da yetişen İsmail el-Cüra'î, Bâb-ı Âli'ye tam güven duyuyordu.[78] Bununla birlikte o, 1205/1790 yılında öldüğünde, Hanbelîlik, Merkezî Arabistan'da, Vehhabiliğin kurucusu

Muhammed b. Abdulvehhab ile birlikte, daha militan bir istikamet buluyordu. Bu konuya ileride tekrar döneceğiz.

IV. KUZEY AFRİKA SÜNNÎLİĞİ

Cezayir ve Tunus'ta Osmanlı Nüfûzu

Osmanlılar, 1517'de Mısır'ın fethinden itibaren başlayan, Vehhabiliğin zuhûruna kadar uzanan ve Bâb'ı Âli'nin, yükselişinden sonra, yıkılışının ilk yıllarını yaşadığı uzun dönemde, Kuzey Afrika'ya güçlü bir şekilde yerleşiyorlardı. Cezayir ve seneler önce işgal edilmiş öteki sahil şehirlerinden harekete geçerek Doğu ve Batı istikametinde ilerliyorlardı. 1554 yılında Tilemsen şehrini ele geçiriyorlardı ve Lepent'ın alınmasından üç yıl sonra, 1574'de İspanyolları Tunus'tan atıyorlardı. Sinan Paşa kumandasındaki bir donanma Osmanlı ordularını karaya çıkarıyordu. Son hafizi beyi Mevlây Muhammed, hayatını esir olarak İstanbul'da sürdürecek ve tamamlayacaktır.[79]

Bağımsız ve birleşik bir devlet kurulmasından endişelenen Bâb-ı Âli, heryerde olduğu gibi, Kuzey Afrika'da fethettiği yerlere imparatorluk vilayetlerinin alışılmış statüsünü verdi. Cezayir ve Tunus'un hükümdarlık nâipliklerini sık sık değiştirilen ve bazen de birbirlerine muhalif olan paşalara tevdi ediyordu. Cezayir ve Tunus naiplikleri 1587 yılında kurulmuştu ve sınırları da, 1614 de, en azından Akdeniz'in komşu bölgesinden itibaren tayin edilmişti.

Kuzey Afrika'daki Osmanlı hakimiyetinin neticelerinden birisi Hanefiliği bu bölgede yaymak ve yerleştirmek oldu. Bir çok büyük yerleşim merkezinde, çok güçlü biçimde Tunus'ta, bir derece alt seviyede Cezayir'de Hanefîlik yayıldı. Bununla birlikte Mâlikîlik, tasavvuf ve Murabıtîliğin halkın istediği bir yönde birleşmekte olduğu bu iki ülkede İslâmiyetin en yaygın ve çok kuvvetli biçimde kök salmış şekli olarak kalıyordu. Meyzab vadisinde yerleşmiş bulunan Hâricîlik ise, sadece kendi içine kapalı bir şekilde yaşayan bir azınlığı temsil ediyordu.

Osmanlılar ve Mağrib Şerifliği

Osmanlılar, Fas'a nüfuz etmeyi çok denediler. Bu sebeple, Atlantik kıyısı limanlarında kabileler arasındaki karışıklıkları kışkırtarak veya devletin iç

çatışmalarına burnunu sokarak, çeşitli hilelere başvurdular. Ancak şerifler hanedanlıklarının mukavemeti ile karşılaştılar. Mâliki fakihlerin ve mutasavıfların tarikatlarının sağladığı destekle güçlenen bu hanedanlıklar, İspanya ve Portekiz menşeli hıristiyan nüfuzuna karşı mücadele veriyorlardı.[80] Sa'adî hanedanlığının kurucusu Muhammed b. Abdurrahman, 1510 yılında, Sûs şehrinde kendisini sultan ilan ediyordu. Sa'adî hanedanları 1523 yılında Merakeş'i ele geçiriyordu. 1554 yılında Benû Vettâs'tan Fas şehrini alarak, Fas üzerinde hakimiyetlerini yayma faaliyetlerini tamamlıyorlardı. Henadanlık yükseliş ve şahlanış döneminde, Ahmed el-Mansur (1578-1605)'la birlikte, 4 Ağustos 1578 yılında vuku bulan üç hanedan savaşından sonra ulaştı. Ahmed el-Mansur'u ünlüleştiren özellikle Sudan'ın fethi oldu. Hanedanlığının öteki beyleri gibi, 145/762 yılında Abbasî hilafetine karşı ayaklanmış olan Muhammed b. Abdullah en-Nefsi'z-Zekiyye'nin soyundan gelen Ahmed el-Mansur, kendisi de çok kültürlü ve okumuş biri olduğu için fukahaya destek sağladı. Önceleri tarikatları kullandı, daha sonra iktidarlarını zayıflatmaya çalıştı ve oğlu Muhammed veya öteki iki oğlu İdris ve Musa yoluyla, Abdullah b. Hasan b. Hasan soyundan gelen bütün diğer şerifleri de etrafında toplamaya gayret sarfetti. Ahmed el- Mansur, tamamen hanedanlık işlerinin dışına atmakla beraber, yine de Osmanlılarla pasif münasebetler kurdu.

Bununla birlikte Sa'adîler hanedanlıkları, Fas'ı bütünüyle hıristiyan varlığından temizlemeye muvaffak olamadı ve onları iktidara getiren Murabıtî hareketi de aleyhlerine döndü. Tarikatlar gelişmeye ve döllenip çoğalmaya devam ediyordu. Bu tarikatların en güçlüsü, Orta Atlas bölgesinde, Dilâ'nınki idi. Sidî Muhammed el-Hâc idaresinde hareket etti. Fas, Meknes ve Sale şehirlerini ele geçirdi ve gerçek bir devlet kurdu.

Aynı şekilde soyları itibariyle Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin neslinden olan Tefilele şerifleri, ilk büyük sultanları Mevlay eş-Şerif'le (1631/1636) birlikte ülkeyi anarşiden çekip çıkarıyorlardı. Mevlay Muhammed (1636-1663) kuvvetli bir şekilde Taza bölgesine yerleşti. Mevlay Reşid, 1666 yılında Fes şehrini işgal ediyor, 1668'de Dila' zâviyesini yıkıyor ve bir sonraki senede Merakeş şehrini ele geçiriyordu. Sultanlığı, hanedanlığının yükseliş devri olan Mevlay İsmail (1672-1727) hıristiyanlar üzerinde önemli zaferler kazanıyor, henüz İspanyollar'ın ve Portekizler'in elinde bulunan yerleşim merkezlerinden bir kısmını bu hıristiyan milletlerden geri

alıyordu. Fas'ın doğu sınırını, Taza'yı başkent yapmak suretiyle, Osmanlılar'a karşı koymaya hazır halde bekleyen savunma yeri yapıyordu. Mevlay İsmail'in ölümü, Aleviler tarihinde ilk büyük buhranın ortaya çıkmasına sebep oluyordu. Bununla birlikte, bir çeşit devlet düzenini kuran onlar oldu. Mağrib Sünnîliğinin büyük kuvvetlerini, başlangıçlarından itibaren güçlü bir itibara sahib bulunan bir şerif hanedanlığının etrafında toplamaya gayret sarfederek bir çeşit devlet teşkil etme yoluna gittiler. Fakihlerin mâliki geleneği, ekseriya disiplinsiz olan tasavvufî tarikatlar Mağrib Sünnîliğinin bu büyük güçlerini teşkil etmektedir. Osmanlılara olan muhalefet, Mağrib'de, bir Ali yanlılığı mefkuresi ile süsleniyordu.[81]

DİPNOTLAR

1 Sultan Selim hk. krş. Kramers, İA, III, 222-226.
2 Sultan Süleyman hk. krş. J.H. Kramers, İA, III, 543-548.
3 bkz. Gouverneurs de Damas, 151-159.
4 Sünnîlik'le Şiîlik arasında yeni gerilimi yükselten başka önemli olaylar sonraki yıllarda da devam etti. 936/1530'da Halep Ulu Camii hatibi *"Allah ashabdan razı olsun!"* cümlesini okuduğu sırada hutbe de bir şii'nin saldırısına maruz kaldı. Kaynakların bildirdiğine göre, şiî saldırgan onu orada hançerlemek istiyordu; ancak yakalandı ve yakıldı. Yine kaynakların açıklamasına göre, Halep şiileri, büyüleyici erdemlerine katmak amacıyla, onun külünü paylaştılar. 942/1536'da Halep valisi şiî olmakla suçlanan iki adamı, tevbe etmelerini istemeksizin yaktırdı. Bu karar çok farklı şekillerde yorumlanmıştır; bkz. a.g.e., 171 ve 181.
5 bkz. İA, III, 646.
6 bkz. R. Mantran, Orient (Bağdâd), 313.
7 II. Sultan Selim hk. bkz. J.H. Kramers, İA, IV, 226-227.
8 Yemen Zeydileri, Zebid garnizonu hariç, büyük Türk garnizonlarına saldırmışlar ve onları ülkeden atmışlardır. Osmanlılar 977/1569 ve 978/2570 yıllarında San'a ve Kevkebân şehirlerini geri aldılar; bkz. İA, IV, 227.
9 III. Murat (1594-1595) hk. bkz. J.H. Kramers, İA, III, 779-781.
10 bkz. R.M. Savory, İA, 2. bsk., I, 7-9. Ve L. Bellan'ın, I. Şah Abbas, Paris, 1932 isimli monografisi.
11 Sultan III. Mehmed hk. krş. J.H. Kramers, İA, III, 705-706.
12 Sultan I. Ahmed (1603-1617) hk. krş. R. Mantran, İA, 2. bsk., I, 275-276; Histoire de la Turquie, 67. Sultan I. Osman (1618-1622) ve I. Mustafa (1622-1623) hk. krş. J.H. Kramers, İA, III, 1074-1076 ve 811-812.
13 Sultan IV. Murad (1623-1640) hk. krş. J.H. Kramers, İA, III, 781-782.
14 bkz. H. Lammens, Histoire de Syrie, II, 71-91; M. Şebli, Fahreddin (1572-1635), 1946 ve Histoire du Liban sous les Emirs Druzes, 1955.
15 İA, 2. bsk., I, 931.
16 İA, IV, 57.
17 Gouverneurs de Damas, 200 ve 205.
18 Nuh Efendi Ahmedzâde'nin fetvasının özeti *Gouverneurs de Damas*, 207-208. sayfada mevcuttur.

19 bkz. Orient (Bağdâd), 315; Histoire de la Turquie, 68; İA, 2. bsk., I, 931.
20 İA, IV, 57.
21 İA, II, 362-363.
22 Bu hadiselerin anlatımı için bkz. P. Sykes, History of Persia, Londra, 1921; History of Afghanistan, Londra, 1940.
23 bkz. İA, IV, 646. Sultan III. Ahmed için bkz. İA, 2. bsk., 276-279.
24 krş. T.W. Haig'in İA, IV, 56-57'ki değerlendirmeleri; L. Lockhart, Nadir Shah, Londra, 1938 ve The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occugpation of Persia, 1958. Ayrıca bkz. V. Minorsky, 'Nadir' mad. İA, III, 865-870.
25 Sultan I. Mahmud (1730-1764) için krş. J.H. Kramers, İA, III, 129-130; Histoire de la Turquie, 77.
26 İA, III, 130.
27 Câferîlik hk. bkz. V. Minorsky, İA, III, 868; H. Ritter, ISL, XV, 1926, 1, 106 ve A.E. Schimidt, Taşkent, 1927.
28 İA, III, 868.
29 Tûsî hk. bkz. B. Strothmann, İA, IV, 1032-1033; MS, II, 99-100; Histoire de la Philosophie Musulmane, 54 vd.
30. bkz. İA, II, 327; G, I, 514-515.
31 Kemaleddin el-Burhânî (öl. 679) için bkz. Te'sîsü'üş-Şîa, 393-395.
32 bkz. Ravzât, 171; G, II, 211-212; İA, II, 294.
33 MS, IV, 133. Bu ve sonraki bilgiler için atıfta bulunulan yerler *Minhâcu'l-Kerâme* ile *Minhâcu's-Sünne*'nin ilgili bölümleridir.
34 MS, I, 150-151.
35 MS, I, 171, II, 99 (Burada Nâsıreddin et-Tûsî'nin ismi anılmaktadır); 108 ve 113. Hillî, buradan şu sonucu çıkarmaktadır: Fırkaları ve görüşlerini inceleyen bir kimse, görünüşte bir başka mezhebe mensup olmakla beraber, gönülden imâmî olmayı ihmal edemez (bkz. II, 141-142). O bu görüşüne bir başka sebep olarak da, İsnâ -aşeriyye'nin diğerlerine üstünlüğünü ileri sürmektedir. (II, 143).
36 Hillî, ilk üç halifenin Hz. Ali'nin ilmine, bilgisine müracaat etme durumunda olmaları konusunda ısrarla durmaktadır. MS, IV, 213, 317, 218 ve 220.
37 MS, II, 201, 215, 234 ve Yezid karşıtlığı için bkz. II, 237 ve 251.
38 MS, II, 147.
39 MS, IV, 177.
40 MS, I, 233-234.
41 MS, I, 237-238.
42 Hillî'ye göre ortaya çıkan saçma sonuçlar arasında Sünnîlerin tutumları için krş. MS, II, 34 ve 42; Sünnî nazariyesinden çıkan sonuca göre Allah'a karşı iblisten yardım istenmelidir.
43 MS, II, 43 ve 46.
44 MS, II, 82.
45 Sünnî fakihlerin, özellikle de Şafiîlik'te Mâverdî ve Gazâlî'nin, Hanefîlik'te Zemahşerî ve Merginânî'nin fanatikliği konusunda bkz. MS, II. Bu bozulmaların sınırlanması için bkz. MS, II, 151 vd.
46 Usûl-i fıkhın Sünnî teorisinin eleştirisi için bkz. MS, II, 89.
47 Zeyl, II, 444-445; Şezerât, VI, 121-122.
48. krş. Zeyl, II, 410-412 ve 384-386.
49 Kutbuddin er-Râzî (öl. 766) için bkz. Te'sîs'üş-Şîa, 400-401.
50 Ali b. Hüseyin el-Kerekî (öl. 945) hk. bkz. S, II, 574; G, II, 542.
51 Shiite Religion, 299.
52 G, II, 546-547.
53 Shiite Religion, 299-300; Ravzât, 114-116; Henri Corbin, Les Confessions Extatiques de Mîr

Dâmâd, L, Massignon'un Melanges'ında, I, 1956.

54 Molla Sadra (ö. 1050/1640) hk. krş. Ravzât, 331-332; G, II, 544; Shiite Religion, 302, 303; H. Corbin, Studia Islamica, 1962.

55 Molla Sadra'nın dört yolculuğunun bu manevî güzergahının irdelenmesi H. Corbin'in anılan eserinin bir önce belirtilen yerinde mevcuttur.

56 Molla Muhsin (ö. 1090/1080) hk. bkz. S, II, 584.

57 bkz. G, II, 541; S, II, 573-574; Shiite Religion, 303-304; Ravzât, 118-123; Histoire de la Philosophie Musulmane, 44, 57, 102, 181, 184.

58 İsmailîlik tarihinin bu yönü üzerine çok değerli bilgileri Arif Tamir'in *el-İmâme fi'l-İslâm* (Beyrut-Bağdâd, tarihsiz) isimli eserinde bulabilirsiniz.

59 Taşköprüzâde, Gozzi, Muhibbî ve Murâdî'nin fihristleri Osmanlı döneminde İslâm dininin tarihi hakkında önemli bilgiler verebilir. Türkçe kaynaklar hk. krş. Histoire de l'Orient Musulman, 219.

60 Islamic Law, 89-93.

61 Kemal Paşazâde (ö. 941) hk. bkz. Fr. Babinger, II, 902-903.

62 bkz. Gouverneurs de Damas'a yazdığım giriş.

63 Birgivî için bkz. Kasım Küfrevî, İA, 2. bsk., 1272

64 Governeurs de Damas, 188.

65 bkz. J. Schacht, İA, 2. bsk., I, 156 vd.; Islamic Law, 90; Gouverneurs de Damas, 188-189.

66 Ali b. Ganim el-Makdisî (ö. 1094/1596) hk. krş. Gouverneurs de Damas, 194-195.

67 Abdurrahman Efendi el-İmâdî (ö. h. 1050) için krş. Gouverneurs de Damas, 208-209.

68 W.A.S. Halidî. İA, 2. bsk., 62 vd.

69 krş. 317. sayfadaki değerlendirmelerimiz.

70 Phylosophy and Theology, 156. el-Cevherî isimli itikadî eseri Luciani tarafından neşredilmiş ve çevirilmiştir. (Cezayir, 1907).

71 İ. Schacht, İA, IV, 329-330 vd.

72 İbn Haceri'l-Heysemî (ö.h. 947) hk. bkz. C. Van Arendonk, İA, II, 403-404.

73 Remlî (öl. H. 1004) Nevevî'nin eserini tefsir etmeye yönelmişti; bkz. E.A, III, 945.

74 Cemil eş-Şettî'nin *el-Muhtasar*'ında Suriye'nin fethinden Vehhâbîliğin ortaya çıkışına kadar, Osmanlılar zamanında Hanbelîliğin durumu konusunda yararlı bilgiler bulunmaktadır.

75 Essai, 501-502.

76 a.g.e., 503

77 a.g.e., 504.

78 a.g.e., 504-505.

79 Histoire de l'Afrique du Nord, 250-302.

80 bkz. A. Cour, L'Etablissement des Dynasties Cherifiennes et Leur Rivalité Avec les Turcs d'Alger, Paris, 1904; E. Levi Provençal, Les Historiens des Chorfa, Paris, 1923 ve İA, IV, 401-403'deki 'Shorfa' isimli maddemiz; H. Terrasse, 'Aleviler' mad., İA, 2 bsk., 366-369.

81 Bu hadiselerin anlatımı için bkz. Histoire de l'Afrique du Nord, 204-247.

Son Oluşumlar
(1160/1747'den itibaren)

I. VEHHÂBİLİK

İbn Abdulvehhâb (ö. 1206/1792)'in İlk Yılları

Safevî idaresinin çökmekte olduğu ve Nâdir Şah'ın Bâb-ı Âli'yi nefes alma halinde tuttuğu sırada, Sünnîlik içerisinde Arap yarımadasının kalbinde, bütünleştirici güçlü bir hareket hazırlanıyordu. Bu Vehhabîlikti. Vehhâbiliğin kurucusu Muhammed b. Abdulvehhap'tır. 1703 yılında, Necd'de, Uyeyne vadisinde doğdu. Uyeyne bu sıralarda bir çeşit kalkınma içerisindeydi. Muhammed'in babası Abdulvehhâb ise, hanbelî fakihler ailesine mensuptu ve Uyeyne kadısı idi.[1]

Muhammed b. Abdulvehhâb, ilk dinî bilgileri babasından öğrendi. Daha sonra öğrenimini tamamlamak üzere Medine'ye gitti. Birçok hocadan ders aldı. Bu hocaları arasında İbn Teymiyye'nin fikirlerini benimsemiş bir âlim vardı. Biyografları İbn Abdulvehhâb'ın daha sonra Basra'ya gittiğini bildiriyorlar. Burada çok kısa bir süre kalmış görünmektedir. O, Basra'dan sonra, Bağdâd'a geçmiştir. Bilahare bir dizi seyahat yapmıştır. Fakat bu seyahatlerinin tarihleri ve safhaları yeteri kadar bilinmemektedir. İbn Abdulvehhâb önce, Kürdistan, sonra Hemedan ve İsfahan'a gitmiş olacaktır. O, İsfahan'a 1736'da gelmiş ve burada felsefe ve tasavvuf tedris etmiş olacaktır. Aynı şekilde onun Kum şehrinde bulunduğu zikredilir; o burada bir de ders vermiş olacaktır. Daha sonra Şam ve Kahire'de bulunmuştur.

Hüreymle'de Havârîliğin Başlangıcı

İbn Abdulvehhâb'ın Arabistan'a dönüş tarihi de iyi bilinmemektedir. Öyle görünüyorki, bu tarih 1739 (1152 h.)'a doğru sınırlanabilir. O, doğduğu yere değil, babasının henüz yerleşmiş olduğu Hüreymle'ye geldi ve havariliğine yani Vehhâbî davetçiliğine özellikle burada başladı. Zira ilk büyük kitabı *"Kitabu't-Tevhîd"*i burada telif etti ve yine burada etrafında talebeler ve taraftarlar topladı. Ancak Hüreymle'deki bu ikametinin çok kısa sürdüğü görülmektedir. Şehrin bazı eşrafından gördüğü muhalefet onu ikametini kısa kesmeye sevketti. Onun, bizzat kendi ailesi içerisinde muhalifleri olduğu bildirilir. Hatta 1740 yılına doğru ölen babasının bile onu eleştirip kınadığı, görüşlerini benimsemediği söylenir. Bununla birlikte babasının, velilerin türbesini ziyaret etmeye karşı oğlunun fikirlerinin aynısı fikirler savunduğunu gösteren bir kitabına sahip olduğumuz için, bu haberleri büyük bir ihtiyatla karşılamak lazımdır.

Uyeyne'ye Dönüş

Muhammed b. Abdulvehhâb, Hüreymle'den ayrılarak, Uyeyne'ye döndü. O, burada 4 sene yaşadı ve ilk başarılarını elde etti. Uyeyne vadisi, bu sırada emir Osman b. Bişr tarafından idare ediliyordu. İbn Abdulvehhâb onu, halkın kutluluk atfettiği bazı ağaçları kesme ve civardaki bazı veli türbelerini yıkma hususunda tahrik etti.

İbn Abdulvehhâb aynı şekilde çağrısını bölgenin her tarafına yayıyor ve bu dönemden itibaren Der'iye 'ye ayak basıyordu. Der'iye 'nin emiri Muhammed b. Su'ûd, Enenze oğulları büyük birliğine mensuptu. Kaynakların bildirdiğine göre emir Muhammed b. Su'ûd'ün iki kardeşi de İbn Abdulvehhâb'a intisap etmişlerdi ve hürmet edilen bazı tarihî ve dinî yapının yıkılması eylemine katılmışlardı.

Bu bağlılık ancak yabancı bir müdahale ile koptu. Osman b Bişr, el-Ahsâ ve Katîf halkı ile ilişkilerini sürdürüyordu. Bunların çoğu şiî idiler ve İbn Abdulvehhâb'ın propagandasından endişe ediyorlardı. Nihayet Halidoğulları kabilesinden Emir Süleyman -ki, bütün bu bölgeleri nüfuzu altında bulunduruyordu- fevkalade büyük gayret göstererek Osman b. Bişr'in İbn Abdulvehhab'dan uzaklaşmasını sağladı.

Der'îye Anlaşması

Bu sırada Muhammed b. Abdulvehhâb Der'iye ye gitti. Burada çok güçlü tarftarlar edindi ve bizzat Der'iye emiri Muhammed b. Su'ûd'u da taraftarlarına katmayı başardı. Ancak bütün bunlar kolay olmadı. Zira Benû Halid'in bir müdahalede bulunması her zaman bekleniyordu ve korkutuyordu. İbn Abdulvehhâb ile Der'îye emiri İbn Sa'ud arasında 1157/1744 yılında, bir antlaşma yapılıyordu. Buna göre, her iki taraf, silah gücüyle olsa bile, Allah kelamını bâki kılacaklarına dair karşılıklı söz veriyorlardı. Vehhâbî Devleti'nin kuruluşu, gerçekte bir bedevî emirliğine meşru olarak kurulmuş bir teokrasi devleti payesi veren bu biatle başlamıştır diyebiliriz. Artık Şeyh'in kaderini Su'ûdîler hanedanlığının kaderinden ayırmak mümkün olmayacaktır.

İbn Abdulvehhâb'ın Ölümü

Muhammed b. Su'ûd (ö. 1765) ve Abdulaziz'in (ö. 1803) sözü dinlenir danışmanı Muhammed b. Abdulvehhâb, ilk büyük vehhâbî fetihlerine iştirak ettikten sonra, 1206/1792'de öldü. O ardında, eserini devam ettirecek, birçok evlat ve mürid bıraktı. Ancak günümüze kadar Vehhabîlik hareketinin esas nazariyecisi olarak kaldı. O, temel eseri *"Kitabu't-Tevhid"*in dışında, herzaman mütalea edilen birçok akide kitabı yazdı. Teliflerinin büyük çoğunluğu baştan sona Kur'an âyetleriyle dolu küçük çapta kitaplardır. Kısa fakat cesur açıklamada bulunur. Ayrıca onun bu kitapçıkları, hakiki İslâm'a çağırmak için müteredditlere, düşmanlarına ve taraftarlarına yaptığı mesajları da ihtiva eder.[2]

Vehhâbî Doktrini: Mana ve Muhtevası

Vehhabîlik, hem dinî ve siyasî hem de Arapçı ve müslüman bir harekettir. Osmanlı imparatorluğu'nun yıkılışının ilk kötü alametlerini gösterdiği ve Şiiliğin İran ve Irak'ta gelişmelerini güçlendirdiği bir dönemde ortaya çıkan Vehhâbîliğin esas gayesi, yalnızca Necd bölgesinde değil, fakat bütün Arap ülkelerine uzanan bir sünnî devlet kurmak ve ilk arılığı ile İslâm'ı yeniden tesis etmektir. Bu gayesine ulaşmak için her türlü bidat ve hurafeye karşı mücadele etti ve Asr-ı Saadet devrinde olduğu gibi yayılma konusuna geniş imkanlar sağladı.

Nazariyesinin muhtevasına gelince; Muhammed b. Abdulvehhâb naza-

riyesini öncelikle Ahmed b. Teymiyye ve seçkin talebesi İbnu'l-Kayyım'a dayandırmaktadır. Denebilir ki, İbn Teymiyye'nin bütün eserleri, özellikle "*Minhac es-Sünne*"si ve bunun da ötesinde "*Siyasetu'ş-Şeri'a*'sı bütünüyle Vehhâbiliğin kurucusunun eserine geçmiştir.[3] Muhammed b. Abdulvehhâb ve tilmizleri, İbn Teymiye'yi takib ederek, sünnî olmayan mezheplere karşı savaş açtılar. Bu mezhepler, Allah'tan ilahî sıfatların varlığını nefyeden Cehmiyye ve Mu'tezile ile insanı mutlak hür kabul eden Kaderiyye; günah-ı kebir işleyenlerin kafir olduğunu söyleyen ve devlet başkanına karşı silahlı isyanı caiz gören Hâvâric ve imâmet inancı ve ilk üç halifeye karşı tutumlarıyla bütünüyle İslâmiyet'in ruh ve lafzına ters düşen Şiîliktir.

Bununla birlikte Vehhabîlik, Ebû Mansur el-Bağdâdî, Gazalî, Fahreddin er-Râzî, Suyûtî veya İbn Hacer el-Heysemî gibi bilginlerin ortaya koydukları Sünnîlik bünyesinde mutlak bidatler olarak mütalea ettiği her şeyi reddetmektedir. Gelenekçi Sünnîliğin başlangıçtan itibaren kelama karşı göstermiş olduğu husumeti Vehhabîlik yeniden ele aldı. Ancak o, İslâm'ın itikâdî ve amelî esasları içerisine bidatler sokmakla suçladığı tasavvufa bütün tarikatları ile birlikte karşı çıktı ve hücum etti. Zâviyelerin veya tarikatların hesabına vakıflar kurmak ilga edildi ve tehlikeli bulunan tasavvuf kitapları da bazan okunması yasaklanan kitaplar içerisinde kondu bazan da yok edildi.[4]

Vehhabîlik, muhtemelen İbn Teymiyye'den daha şiddetli şekilde velileri ziyaret etme anlayışına karşı savaş açtı. Onların türbelerini ziyaret etmeyi yasakladı. Cahiliyye devrine kadar varan ve yeterince müslüman olmamış bedeviler arasında devam eden her türlü batıl inancı reddetti.[5]

Tevhid'in yılmaz savunucuları olan Vehhâbîler, hakimiyetleri altında bulunan yerlerde Allah kelamının hükümranlığını tesis etmeyi düşünüyorlardı. Kendilerini "tevhid ehli" diye tavsif etmeleri de buradan kaynaklanmaktadır. Vehhâbiler'in anladığı şekliyle tevhid, yalnızca birtek, hakim ve kadir olan Allah'ın varlığını kabul etme esasına dayanmak, aynı zamanda O'na münferid olarak ve topluca ibadette bulunmak, sadece O'na yönelmek ve O'nun vaadettiği ahkamının esaslarına bağlanmak demektir.[6]

İlk Vehhâbî Devleti'nin Başlangıç Yılları

Necd bölgesinin ele geçirilmesi Muhammed b. Su'ûd (ö. 1765) ile başladı. O, dahilî mukavemetleri ve Bâb-ı Âli'nin imtiyazını koruduğu kabilelerin

düşmanlığını yok etmek için diplomasi ve savaş kaynaklarını birlikte kullandı. Oğlu Abdulaziz (ö. 1803) ilk Vehhâbi devletinin gerçek kurcusu oldu. Mevcut şartlar cesaretini arttırdı. Osmanlılar dahilî karışıklıklar ve buhranlarla meşgüldüler. Suriye ve Filistin şiilerinin desteği ve hıristiyanların yaltaklanmasıyla 1775'de isyan eden Zahir Ömer şiddetli biçimde kanmıştı. Fransızlar 1789 yılında Mısır'a ayak basıyorlardı. Şiîlik, Nâdir Şah'ın ilk halefleri Kazım Han (ö. 1779) ve Feth Ali Şah (ö. 1834) devrinde Fars ve Irak'ta güçlü bir şekilde varlığını sürdürüyordu.[7]

Abdülaziz'in başlattığı fetihler, kabilelerin özerkliği sebebiyle yavaş ve zahmetli oldu. Bununla birlikte, 1773 yılında Riyad'ın alınması kesin bir başarı teşkil ediyordu ve Necd'in birleşmesi 1786 senesinde tamamlanmış mütalea edilebilirdi. Sonraki senelerde, vehhâbiler, el-Ahsâ'yı, Körfez sahillerini ele geçiriyor, Irak ve Hicaz'ı tehdit ediyor, Bâb-ı Âli'ye ve takib ettiği siyasete, Ortadoğu müslüman ülkelerini yavaş yavaş himayesi altına alma temayülünde olan İngiltere'ye açıkça karşı çıkıyordu. Abdulaziz'in hükümdarlığı, akis uyandıran bir darbe ile sona eriyordu. Bu darbenin ceremesini Şiîlik çekmiştir. 21 Nisan 1802'de, Gadir Hum hadisesini anma gününde, Vehhabiler Kerbela şehrine saldırıyorlar ve Hz. Hüseyin'in kabrini tahrip ediyorlardı. Bu saygısızlık hareketi şiî dünyasının öfkesine sebep oldu. Feth Ali Şah, Osmanlı yöneticilerinin korunmaktan aciz göründükleri Irak şiî kabirlerinin kendilerinin muhafazasına verilmesini teklif etti. Bir sene sonra 4 Kasım 1803'de, Kral Abdülaziz ihtida etmiş olduğu söylenen bir şiî tarafından katledildi.

İlk Vehhâbî Devleti'nin Yükselişi ve Yıkılışı

Vehhâbî krallığı daha çok Su'ûd b. Abdulaziz (1803-1814) devrinde yükseliş dönemini yaşadı. Su'ûd, 1805 yılında Medine'yi ve bir yıl sonra da Mekke'yi ele geçirdi. Irak üzerine yürümeye devam etti ve Suriye'ye ayak basmaya çalıştı. Hint hükümeti, Körfez bölgesinde bozgunculuk yapan vehhâbî korsanlığını bertaraf etmek için 1809 yılında, Res el-Hayme hedefini bombalamak üzere birkaç tane büyük tonajlı savaş gemisi gönderdi. Bir Vehhabîlik akını Havran'a, Katar'a uzanmışsa da, 1810 yılında başarısızlığa uğramıştır.

İki hadise durumu değiştirdi. 1808 yılında tahta çıkan Sultan II. Mahmut, ciddî tedbirlerle, Osmanlı İmparatorluğu'nu tehdit eden geçici bağım-

sızlık isteklerini ortadan kaldırmak istiyordu. 1811 yılında son Memlukleri kılıçtan geçirten Mehmet Ali, Mısır'da, Osmanlı sultanının müttefiki ve taraftarı kalmakla birlikte, nüfuzunu güçlendiriyordu. Bâb-ı Âli ve Mısır'ın müşterek hareketi, ilk vehhâbî devletinin hakkından gelecektir.[8]

Bununla birlikte 1811 yılından 1815'e kadar dört yıl süren savaş, Muhammed Ali ve Emir Tosun'un Vehhâbiliğin yayılmaya muvaffak olduğu Hicaz'ı, Bâb-ı Âli hesabına fethetmesi için kaçınılmaz oldu. Kral Su'ûd 1814'de öldü. Mısır ordusu, Bisel'de, yeni Kral Abdullah'ın adamlarına karşı kesin bir zafer kazandı. Neticede vehhâbiler sadece ağır kayıplar vermekle kalmadılar, cemaatın morali bozuldu ve son mukavemet merkezleri de arka arkaya düştü. 1815 yılında yapılan anlaşma, Abdullah'ı uzun süre fevkalade küçültücü bir bağlılığı kabul etmek zorunda bırakıyordu. Savaş yeniden başladı.

İbrahim Paşa kumandasındaki yeni bir Mısır ordusu, 1816 yılında, Kahire'den hareket ediyordu. Hicaz karargahlarından hareket eden ordu, Vehhabiliğin Necd'in göbeğinde, son sığınaklarında vurmayı hedefliyordu. Der'iye vadisi, güçlü bir mukavemetten sonra, 1818 Nisan'ında ele geçirildi ve kısmen yıkıldı. Kral Abdullah b. Su'ûd Osmanlılar'a teslim edildi. Üç gün süreyle İstanbul sokaklarında dolaştırılan Kral Abdullah, yakın mesaî arkadaşlarıyla birlikte, 17 Aralık 1818'de boynu vurularak öldürüldü.

İkinci Vehhâbî Devleti

Su'ûd'ların çok küçük bir kolu, üç sene sonra, Emir Türkî ile birlikte vehhâbî krallığını yeniden kuruyordu. Eskisinden kısa bir mesafe uzakta bulunan yeni başkent Riyad, Mısır işgalince bozulmamış bulunuyordu. Vehhâbîler süratle Necd bölgesinde daha önce ele geçirmiş oldukları yerlerden bir kısmını tekrar geri alırken, Bâb-ı Âli, Hicaz'da güçlü bir şekilde tutunmakla yetindi. Aynı şekilde vehhâbîler, 1883 yılında, nüfuzlarını yeniden Körfez'e kadar yaymaya muvaffak oldular.[9]

Riyâd Vehhâbî Krallığı, hanedanlık kavgaları yüzünden kısa zaman zarfında zayıfladıysa da 1843'den 1866 yılına kadar süren dönemde, Faysal b. Türkî'nin ikinci hükümranlığı zamanında, bir çeşit istikrar sağlandı. Oğullarının çekişmeleri, 1869'dan 1872 yılına kadar Bağdâd valisi olan Mithat Paşa'nın faaliyeti krallığın yıkılışını hazırlıyordu. Büyük Şemmar konfederasyonuna mensup olan Benû Râşid kabilesi, Osmanlı desteği ile çok geç-

meden vehhâbîlerin şiddetli hasımları durumuna geliyorlar; merkezleri Heyl'den hareket ederek, kuzey Necd'i zaptetmeye muvaffak oluyorlardı. Hatta nüfuzlarını Hayber ve Teyma'ya kadar uzanıyorlardı. Benû Râşid, 1884 yılında, Riyad'ı işgal ediyor ve İkinci Vehhâbî Devleti'nin varlığına son veriyorlardı. Suud ailesi prensleri, Kuveyt'te, Şemir Mübarek'e sığınıyorlardı.

Üçüncü Vehhâbî Devleti'nin Kuruluşu

Yeni vehhâbi devletinin esas kurucusu Emir Abdülaziz'dir. 1879 yılında Riyad'da doğan Abdülaziz, babası Abdurrahman yoluyla, Faysal b. Türkî'nin torunudur. O, 1901 yılında, bir avuç gözüpek insanla, Riyad vahasına karşı cesur bir baskın düzenledi. Riyad vahasını ele geçirmeyi başardı. Artık Riyad vehhâbîlerin elinde kalacaktır. Öyle ki, Benû Râşid, Türkler'in desteklemesine rağmen, burayı geri alamadı. Zira Benû Râşid de dâhili kavgalar içine düşmek durumunda kaldı. 1340/1921 tarhinde Heyl'i ele geçiren Abdülaziz artık bütün Necd'in mutlak hakimi oluyordu.

Bu saltanatın ikinci büyük hadisesi, Mekke Şerifi Hüseyin b. Ali'ye karşı yapılan mücadele oldu. Hüseyin b. Ali, birinci dünya savaşının esnasında, Osmanlı hakimiyetinden kurtulmuş olan Arap eyaletlerinin başına geçmek, Türk hilafetini ortadan kaldırdıktan sonra, kendine halife unvanını vermek sevdasındaydı.

1343/1924 yılında, Hicaz'ın Şerif hanedanlığına karşı husumetleri yeniden başlatan Abdülaziz, önce Taif şehrini, sonra Mekke'yi rahatlıkla ele geçirdi. Vehhâbîler Mekke'ye, haberlerin bildirdiğine göre, ihrama girdikten sonra ve umre yaparak girmişlerdir. Kral Hüseyin, oğlu Ali hesabına krallıktan feragat etti. Savaşın son bölümünü, Cidde Savaşı teşkil eder. Yapılan harp sonunda mağlup olan Ali, Bağdâd'a sığınmaya üzere kaçmak zorunda kaldı. Daha önce Sultan unvanını alan Abdülaziz ise, *"Necd ve Hicaz Kralı"* oluyordu.[10]

Kral Abdülaziz ta hareketinin başından itibaren, şahsî inancı ile olduğu kadar siyasî menfaat gerekçesiyle de, vehhâbî ideolojisine eski itibarını tamamiyle kazandırdı. Aynı şekilde o, 1911 yılından itibaren, kumanda ettiği Bedevileri daha iyi düzene koymak ve disiplin altına almak için, ilk büyük tarım kolonilerini kuruyordu. Kurulan bu büyük tarım merkezleri, daha sonra dinî, iktisadî ve askerî merkezler haline gelecektir. Arteviye kolonisi

gibi bazan fevkalade önemli olan kaynaklar veya kuyu kenarlarında tesis edilen bu hicret yerleri yalnızca Arap kabilelerini medenileştirme ve daha iyi hizaya getirmekle kalmıyor, aynı zamanda üstesinden gelinmez birçok başıboşluğun sebebini teşkil eden eski kabile bağının yerine din kardeşliğini getiriyordu. Bu merkezlerde oturan kardeşler (ihvân), vaizler ve hatibler tarafından yapılan konuşmalarla devlete bağlı tutuldular! Bu insanlar Sudî hanedanlığının ilk büyük başarılarına çok geniş ölçüde katkıda bulundular.

Müslüman Kardeşler (İhvân) Hareketi

Bununla birlikte İhvan teşkilatının ideolojisi, doğrudan Muhammed b. Abdulvehhâb'ın nazariyesinden mülhem olmasına rağmen, vehhâbî devletinin yeni durumu, diğer müslümanların hisleri ve I. Dünya Savaşı sonunda ortaya çıkan şekliyle Yakın Doğu (Orta Doğu)'nun haritası ile kolaylıkla uyum sağlayamayacaktır. En büyük itimatsızlık, dışarıdan gelen ve hareketin esasını teşkil eden muhafazakar bütünlüğe zarar verebilecek kimseye karşı ifade ediliyordu. Yüce Allah tarafından inzal olunan ve Hz. Peygamber'in sünnetine isnad eden Şeriatı geriletebilecek veya yaralayabilecek olan yabancı menşeli kanunlara karşı olunduğu bildiriliyordu.

Vehhâbî krallığı bünyesinde yaşayıp da vehhâbî akidesini benimsemeyen müslümanlara karşı izlenmesi kararlaştırılan tavır bir çok endişenin ortaya çıkmasına sebep olacak nitelikteydi. Ünlü şahsiyetlerin isterse sahabiler olsunlar, kabirleri üzerinde yapılan türbelerin yıkılması emrediliyordu. Aynı şekilde Mısır *mahali* gibi, fukahanın tesbit ettikleri şekliyle hac ibadetiyle bağdaşmayan nümayişlere imkan veren kervanların Mekke'ye girişi yasaklanıyordu. Suudî hakimiyeti altında bulunan yerlerden olan Ahsa ve Katîf bölgesi şiilerine, imam üzerine yemin ettirerek eski inançlarını reddetmeleri istenecek ve vehhabî akidesini onlara öğretmek üzere hatibler gönderilecektir. Bunların reddedilmesi halinde, kraliyet sınırları dışına atılacaklardı. Aynı şekilde şiî inançlı Iraklı kabilelerin Suudî güzergahlarının bulunduğu topraklara girmelerine mani olmak gerekecektir. Bu tutum, hudutlarda tehlikeli problemler ortaya çıkarıyordu.[11]

Şüphesiz büyük prestij sahibi olan devlet başkanı, dirayetli ve nüfuzlu birisiydi. Fakat onun nüfuzu çevresinde gelecek için fevkalade tehlikeli olan talimatlar veriliyordu. Kur'an ve sünnet'te yeri olmayan bütün vergileri kal-

dırmanın imamın vazifelerinden olduğu, imama hatırlatılıyordu. Müslümanların üstün menfaatini nazar-ı itibara almak suretiyle cihada karar vermek yetkisi yine imama bırakılıyorsa da, kafir olarak mütalea edilen Mısır, Irak ve İngiltere gibi ülkelerle diplomatik münasebetler tesis etmesi de tenkid ediliyordu. Sınırlardaki hadiseler korkutucu mahiyette idi ve beynelmilel siyasetin değişikliklerinin 1. Dünya Savaşı sonrasında, İngiltere'nin himayesine bıraktığı sınır komşusu devletler arasında aralıksız devam ediyordu. Mekke ve Medine'nin hakimi olan ve haccın düzenli, sakin biçimde yapılmasından mesul bulunan Suudî yetkililer sonuçta öteki müslümanların anlayışlarını pek hesaba katmıyorlardı.

Arabistan kralı ile İhvan hareketi arasında çok geçmeden kaçınılmaz bir kopukluk ortaya çıktı. İhvan hareketinin başlıca önderleri olan Faysal ed-Derviş ve Sultan İbn Bîcâd, nazariyât çatışmasının ötesinde, şahsî rekabet ve bağdaşmazlıkların da rol oynamış oldukları görülen bir mücadelede, onun baş düşmanları oluyorlardı. Bu hususları gerçek yönüyle ortaya koymak tarihçilere has bir vazifedir. 1928 yılında yapılan iki girişim- ki, biri Nisan ayında İhvan'ın uzlaşmaz tutum içinde oldukları, diğeri de Büreyde kongresinde, Kasım ayında yapılan ve İhvan hareketi temsilcilerinin iştirak etmekten kaçındıkları bir toplantıya yöneliktir, başarısızlıkla sonuçlandı. Bu sıralarda, imama karşı olan kabileler arasında başgösteren isyan, ilk defa 1929 yılı Mart ayında Kasîm'de, son olarak da aynı yılın Aralık ayında bastırıldı. Bu isyanın başarısızlıkla sonuçlanmasıyla birlikte İhvan hareketi de sona eriyordu.

Vehhâbiliğin Tesiri

Bununla birlikte Vehhabîlik, "*Selef*"*in* himayesine sığındığı müddetçe, bütün tarihi boyunca, nüfuzu altında bulunan topraklar dışında da müdafiiler, taraftarlar veya sempatizanlar buldu. Ancak az sayıda ülke Vehhâbiliğin dinî veya siyasî tesirinden tamamen kurtuldular. Bu dinî veya siyasî etki, icra ettiği çevrelere göre çeşitlilik arzetti ve bazan da benzer veya paralel hareketlerle birlikte yol aldı.

Şüphesiz Arabistan, sızıntıları kısa zaman zarfında Körfez Emirliklerinde hissedilen Vehhâbiliğin seçtiği ülke oldu.[12]

Vehhabîlik, Yemen'e girişinde, ülkenin iç ve güney bölgesinde, halkın her zaman ve oldukça canlı bir şekilde Zeydiliğe bağlılığı ile karşılaştı. Mu-

hammed b. Abdulvehhab'ın çağdaşı olan eş-Şevkânî (ö. 1260/1835) onun tilmizi olmakla birlikte, velilerin kabirlerini ziyaret etme adetine karşı savaş ilan etti.[13]

Vehhâbiliğin tesiri Irak'ta da vardı. Alûsî ailesine mensup olan üç seçkin fakih, Vehhâbiliğin esaslarını ve ruhunu daha iyi tanıtmak için bütün güçleriyle çalıştılar. Bunlardan Mahmud (ö. 1853) kıymetli bir geleneksel tefsir kitabı bıraktı. Nu'man (ö. 1899) faal bir şekilde İbn Teymiyye'yi savundu. Şükrî (ö. 1924) ise, Necd tarihçisi oldu ve Şiiliğe dair bir reddiye yazdı.[14]

Yıkılış döneminde olmakla birlikte Hanbelî geleneğinin devam ettiği Şam'da da Vehhabîlik, 19. asrın sonlarında ve asrımızın başlarında, kendisini savunan fakihler buldu. Bu âlimler, Suudî Vehhabîliğine intisab etmeksizin, Selef geleneğini savunmayı bildiler.

Tunus veya Cezayir'de pek o kadar olmamışsa da Vehhabîlik, Fas'ta bir güncellik dönemi yaşadı. Vehhâbîliğin tesiri, müstevli tasavvufa karşı mücadelesini doğrulamak için bu harekette uygun silahlar bulan Sîdî Muhammed b. Abdullah'la (1757-1790) birlikte, çok erken bu ülkede kendini hissettirdi.[15] Hatta Furu'da mâlikî ve usûl'de hanbelî olduğunu iddia eden Sîdî Muhammed, fevkalade ileri giderek Eş'arîliğe ait bazı kitabları ortadan kaldırttı. Muhalif tarikatlar veya zaviyelere karşı mücadele eden Mevlay Sliman (1792-1822), bu mücadelesinde, Vehhabîlik nazariyelerini Fas'a daha faal biçimde sokmaya çalıştı.[16]

Bununla birlikte hareket birden bire yön değiştirdi. Uzun sözün kısası Vehhabîlik, Mağrib Sünnîliği üzerinde derin izler bırakmaya devam eden Şeriflik ve Murabıtîlikle oldukça az uyuşuyordu.

Öte yandan, 19. yüzyılda, Britanya idaresindeki Hindistan'da patlak veren dînî, siyasî hareketlerden birkaçında da bir Vehhabi'lik tesiri bulunabilir. Ancak bu hareketler, müslümanların yerli veya yabancı olsun- gayri müslim hakimiyetlerine karşı muhafazakar ve militan büyük İslâm topluluklarıyla yaptığı güçlü yardımlaşmaya yönelik bir başkaldırı olarak da açıklanabilir. Fakat, burada da Vehhabîlik tesiri, maddî yönden teessüs etmiş olarak mütalea edilebildiği takdirde kendisini ortaya çıkaran şartlar ve insanlara bağlı olarak çeşitli şekiller alır.[17]

Vehhâbiliğin Hasımları

Askerî yönden yenilen Vehhâbîler, doktrin yönünden de yenildiler. Ta hareketlerinin ortaya çıkışından itibaren, bilhassa Osmanlı aynı zamanda Mısır,

İran ve hatta Hind kökenli hususî bir literatür meydana geldi. Oluşturulan bu literatür, Vehhabilerin inanç sisteminin aşırılıklarını, kötülüklerini veya sapık karakteristiğini silmek, reddetmek gayesini taşıyordu. Bu kitapların veya takbih edici yazıların büyük çoğunluğunda ileri sürülen deliller, geleneksel olarak Hanbelîliğe karşı yöneltilen tenkidlerden bir kısmını yeniden ele alıyor; diğerleri ise yeni tenkidleri ihtiva ediyordu. İşte böylece, gerçek Sünnîliğe muhalif olduklarından yakınılan vehhâbiler, teşbihçi bir inanç sistemi savunmak ve beşinci bir fıkhî mezhep kurmak arzusunda olmakla suçlandılar.[18]

Bununla beraber, Vehhâbîlere zaman zaman birbiriyle çelişkili suçlamalarda da bulunuldu; Karmatîler veya Şeriat'ın zahirinden başka bir şey tanımayan aşırı zahiriler ve nihayet en ufak nüfuza katlanmayı tahammül edemeyen ve bunun neticesinde, şiddetli taassublarıyla, diğer müslümanları bütünüyle tekfir etme yoluna giden anarşist Hâricîler olmakla suçlandılar. Aynı şekilde onların velilere büyük saygı duyulmasına ve tarikatlara intisap edilmesine, hürmet edilen ünlü şahısların kabirleri üzerine tesis edilen türbeleri yıkmaya kadar vardırdıkları çaba içerisinde karşı olmaları Sünnîliğin öğretilerinin ihlal edilmesi olarak görülmek istendi. Neticede, aşırı olmakla nitelendirilen bu dini yüceltme gösterilerini endişeyle karşılayan veya bunlara kızan birçok müslüman, vehhabilerin hakiki sapıklıklar olduğunu gördüler, onların hataları ile eğlendiler ve mukaddes yerlerin muhafazasını İslâm ülkeleri arası bir vesayete tevdi etmeyi tasarladılar.

Her zaman tekrarlanmaya hazır durumda bulunan bu tenkitler, vehhâbî otoritelerinin, Muhammed b. Abdulvehhab ve önde gelen tilmizlerinin düzenlemiş oldukları şekliyle vehhâbî nazariyesini bütünüyle uygulamaya çalışmaktan ziyade, teknik bir gelişmeyi teşvik etmekle fevkalade meşgul olan ülkelerinin bitmez tükenmez kaynaklarını değerlendirmek ve öteki müslüman ülkelerle iyi münasebetler içerisinde yaşamak konusunda çok istekli olduklarını açıkça göstermelerinden bu yana önemli ölçüde yumuşama göstermiştir.

Bununla birlikte Vehhabîlik, zorunlu gördüğü veya din kardeşliğinin gereği saydığı bir takım düzenlemeler veya yumuşatmalar yaptığı ideolojiyi tanımadığını söylemeyi kesinlikle tasarlamadıysa da her zaman onu tartışmayı, sözkonusu etmeyi düşündü.

Vehhabîlik, kendi hakimiyet sınırları dışında kalan ve fakat fikirlerinin

sızdığı müslüman ülkelerde İslamî ilimleri de durdurmadı. Kelam ilmi devamlı olarak taraftarlarını muhafaza etti. Mesela Mısır'da, Eş'arîlik bütün canlılığı ile devam ediyordu; el-Ezher Üniversitesi'nde yerini koruyordu ve ekseriya zikredilen iki ismi hatırlamak için, Fedâlî (ö. 1821) ve Bacûrî gibi adamları vasıtasıyla, geniş bir alaka toplayan fevkalade önemli eserler vcuda getiriyordu.[19] Vehhabîlik, ileride görüleceği üzere, kelam ilminin gelişmesini durdurmadığı gibi Şiîlik veya sufiliğin gelişmesine de durdurucu bir darbe vurmadı. Aynı şekilde, I. ve II. Dünya savaşlarından sonra bir dizi müesseseyi ve ekseriya birbiriyle çelişkili kavramları, en azından söylenecek olursa, bunları kabul etmeye yeterince hazırlanamamış ve bunalımsız olarak sindiremeyecek durumdaki ülkeler üzerine yerleştirmeye başlayan Batı'nın gitgide artan tesirini engellemekte de fazla başarılı olmadı.

II. OSMANLI BUHRANI VE TANZÎMÂT

1839 Hatt-ı Hümayunu

1818 yılında Vehhâbîlere karşı kazanılan zafer, Bâb-ı Âli için, güçlüklerinin sona erdiğini ifade etmiyordu. Devam eden Osmanlı buhranı, İmparatorluğu yavaş yavaş dahilî veya haricî isteklerin kucağına atıyordu ve kendi içlerinde oldukça bölünmüş olan yerli azınlıklara, kendiliğinden veya dışarıdan tahrik edilmiş aşırı bir istekle, uzun zamandan beri beklenen bir özgürlük için çalışma imkanı veriyordu. Yunanlılar 1827 yılında bağımsızlıklarını elde ediyorlardı. Fransızlar 1830 yılı Temmuz'unda Cezayir şehrini işgal ediyorlar ve Cezayir'in işgali hareketini başlatyorlardı. Mısırlılar 1831 yılında Suriye'yi ele geçiriyorlar ve 24 Haziran 1839'da Osmanlı ordusunu Nizip'te mağlup ediyorlardı. Sultan I. Mahmud halefi olarak 16 yaşında bir çocuk bırakarak, 1 Temmuz 1839 yılında öldüğü vakit, Osmanlı imparatorluğu Mısırlıların eline düşmek üzereydi.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu 3 Kasım 1839'da, Abdülmecid'in (1839-1861) saltanatının tam başında, işte bu şartlarda okundu. Sözkonusu Hatt-ı Humayunu eski Londra elçisi Reşid Paşa tarafından kaleme alınmıştı ve büyük bölümü ile dış siyasetin mütalealari doğrultusunda dikte edilmişti. Gülhane Hatt-ı Hümayunu Osmanlı imparatorluğu için, batı kaynaklı reformlar dönemini başlatıyordu.[20]

1839 Hatt-ı Hümayunu müslüman devletlerin tarihinde birçok örnek-

te olduğu gibi, Devlet nazarında, ister müslüman isterse gayri müslim olsun, Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yaşayan herkese ilk defa eşitlik tanıyan basit bir kanundur. Kabul edilen bu esas, ulemanın düzenledikleri şekliyle şeriat'ın hükümlerine açık bir itaatsizlikti ve dolayısıyla da Sultanın varlığını tanıdığı sürece bütün gayr-i sünnî müslüman fırkalara hukukî bir varlık kazandırıyordu. 1839 Hatt-ı Hümayunu muhafazakarlar arasında mukavemetlere ve hoşnutsuzluklara sebep oldu, fakat gayr-i müslimleri de fazla memnun etmedi. Çünkü bunlar bu zamana kadar askerlik vazifesinden muaf tutulmuşlardı. Şimdi ise, kuruluşundan itibaren İslamî vasfını muhafaza eden bir Devlet'in askerleri olma tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyorlardı.[21]

Dinler arasında eşitlik esası, lafta oldu, yani ölü bölge halinde kaldı; fakat 1839 Hatt-ı Hümayunu Osmanlı İmparatorluğunda Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar benimsediği müesseseleri kurmasını sağlayan bir dizi reformların başlangıç noktasını teşkil etti. Bu reformların ortaya çıkması esnasında ilk etkilenen müessese, kadı mahkemesinin yanında, geleneksel adliye kurumu ile ticaret mahkemeleri oldu. Bunları, dinî idareye bağlı Fransız örneği esas alınarak ortaya atılan ve birbirini takip eden karma mahkemeler izledi. Önemli kısmıyla Fransız kaynaklı yeni yasalar yürürlüğe kondu. Geleneksel öğretime karşı çıkan öğretim reformu da geniş bir şekilde uygulanmaya başlandı.[22]

Şüphesiz 1839 buhranı atlatıldı ve Mısırlılar'ın emelleri de engellendi. Bununla birlikte İmparatorluğun durumu sallantıdaydı. 1845 yılında, Lübnan'da, Dürzîlerle Marunileri karşı karşıya getiren karışıklıklar patlak veriyordu. 1853 yılında da Rusya savaşı yeniden başlıyordu. Bâb-ı Âli, bir defa daha, yabancı müdahaleler sayesinde kurtulabildi. Yeni milletlerarası buhrandan yeni bir inkılapçı ferman ortaya çıkacaktı.

1856 Hatt-ı Hûmâyunu

18 Şubat 1856 Hatt-ı Hümayunu, tıpkı 1839 hatt-ı hümayunu gibi, sultanın bir kararı olup nazarî olarak serbestçe alınmıştır. Hatt-ı Hümayun büyük bir törenle açıklandı. Bu törene yalnızca bakanlar ve üst düzeydeki devlet yetkilileri katılmadı; Şeyhülislam, patrikler, hahambaşı ve en azından çeşitli cemaatlerin en önde gelen temsilcileri de katıldılar. Yeni Hatt-ı Hümayun, sultanın otoritesine itaatı ve İslâmî vasfı teyid edilen devlete bağlılığı

mecbur kılmakla beraber müslüman olmayan cemaatlere tanınan imtiyazları en ileri noktalara ulaştırıyordu. Aynı şekilde herkese kamu hizmetlerinde çalışma hakkı getiriyor ve *"bütün bu hedeflere ulaşmak için, Avrupa'nın kanunlarından, fenninden ve ilimlerinden yararlanmak"* esasına bağlı olarak idarî ve ticarî, dahilî nizamı yeniden düzenlemeyi öngörüyordu. Büyük devletler bu kararları ve tedbirleri faal bir biçimde bir yöne kaydırmak gayreti içinde bulunuyorlardı. 30 Mart 1856'da yapılan Paris Antlaşması, *"gerek ferdî gerekse toplumsal olarak sultana, cemaatler ile olan işlerine ve İmparatorluğun idarî işlerine karışmayı"* kesinlikle yasaklıyordu.[22]

Büyük bölümü ile, tanzimat siyasetini benimsemiş Fuad Paşa (ö. 1869) ve Ali Paşa (ö. 1871) gibi devlet adamlarının eseri olan 1856 Hatt-ı Hümayunu da devlet bünyesinde, Avrupa kaynaklı yeni reformaların yapılışının başlangıç noktasını teşkil etti. Hem adalet ve idarî nizam düzeyinde hem de eğitim ve öğretim alanında önemi asla küçümsenemeyecek reformlar yapıldı. Vilayetlerle alakalı 1864 kanunu, Osmanlı İmparatorluğu'nun I. Dünya harbi sonuna kadar üzerinde yaşadığı eyalet nizamının temellerini kaldırıp atıyordu. Türkçe'nin yanında Fransızca'nın da öğretim dili olduğu Galatasaray Lisesi'nin dışında, Daru'l-Funûn fakültesi gibi birçok üniversite kurumları kuruldu. Buralarda ilimlerin pratik öğrenimi yapılıyor ve devlete seçkin görevliler yetiştiriliyordu. Eski kanunların kaldırılması ve nizamiyelerin açılmasıyla hukuk alanındaki reformlar devam ediyordu.

Bununla birlikte yapılan reformlar batıdan alınmış reformlar olmaktan uzaktı ve imparatorlukla ilgili olarak alınan kararlar Devlet'in İslâmî vasfını güçlendirmeye devam ediyordu. İslâm hukukunun seçkin prensiplerinden mülhem olan 1856 arazî kanunu, arazileri beş gruba ayırıyordu. *Mülk*, devlete ait bulunan ve sultanın da verme yetkisine sahip olduğu *mîriye*, mevkûfe, sahipleri bilinmeyen ve umumun istifadesine terkedilen araziler (metrûke) ve son olarak geleneksel İslâm hukukunun ölü topraklar (mevât) saydığı araziler. Bu kanun kançılaryalarda çok tenkid edildi. Vakıfların ortadan kaldırılmasıyla alakalı 1873 kanunu ise kesinlikle tatbik edilmedi.[24] Nihayet 1869 yılından 1876 yılına kadar hazırlanan, Hanefîlikten mülhem *Mecelle*, kelimesinin gerçek anlamında bir yasa değildi. Çünkü hakim, Hanefi mezhebinde kabul edilmiş olan başka çözümlere her zaman müracaat edebiliyordu. Uzun sözün kısası, Mecelle, geleneksel hukukun, hala nüfuzunun sürdürdüğü birçok sahada, sürekliliği için önemli katkıda bulundu.[25]

Bununla birlikte, 1826 yılının törenli vaadleri, oldukça aldatıcı kalıyordu. Gerek Balkanlar'da gerekse Anadolu'daki azınlıkların hak iddia etmelerine ilaveten, yabancı müdahaleler tehlikesi her zaman tehdit edici bir durum arzediyordu. 1860 yılında, Suriye'de başgösteren karışıklıklar bir Fransız müdahalesinin olmasına yol açıyordu. Buhrandan 1864 yılı Eylül'ünde, doğrudan Bâb-ı Âli'ye ait olan, fakat büyük güçlerin mürakabesi altında bulunan, Beyrut, Bika', Vâdi'l-Teym, Sayda ve Trablus'un dışında, ancak inançlar yönünden mütecanis, hukuken muhtar küçük bir hristiyan Lübnan ortaya çıkıyordu.[26]

1876 Anayasası

Öte yandan 1867 yılından itibaren "Jön Türk" hareketi tarafından savunulan yeni bir eğilim ortaya çıkıyordu. Ana görüşleri ve organizasyonu içerisinde kavranılmadan kendinden çok sözedilen Jön Türk hareketi hakkında bir gözlemci, bir çeşit dernektir, demektedir. İmparatorluk mutlakiyetini engelleyip durdurmak gerektiği yolundaki bu eğilim, yavaş yavaş genişleyip yayılıyordu. Bu temayüle göre egemenlik de genel kanuna maruz kalacaktır ve onu dokunulmamış halde bırakmak için hiçbir sebep yoktur. Zira devletin bütün müesseseleri yeniden düzenlenmektedir."[27]

Bu meşrutiyet reformculuğunun mimarlarından birisi Çerkez asıllı bir general olan Hayreddin idi. İstanbul pazarında köle olarak satılan Hayreddin, kaderin tesadüfleri tarafından Tunus beylerinin hizmetine götürüldü. O, 1861 yılı Nisan'ında, Tunus Beyi Muhammed es-Sadık'ı (1859-1882), halkına, daha önce III. Napolyon tarafından daha önce sınırları onaylattırılmış olan bir düstûr çıkarmaya sevketmişti. Hayreddin 1868 ylında, Müslüman devletlerde yapılması gereken reformlara dair bir kitap yayınladı ki, o zamanlarda büyük bir yankı yaptı.[28]

Bununla birlikte meşrutiyet reformu özellikle Mithat Paşa'nın ismine bağlı bulunmaktadır. Mithat Paşa, 1822 yılında İstanbul'da doğdu. Bektaşîlik temayülleri olan bir Türk ailesine mensuptur. Avrupa'nın belli başlı ülkelerini dolaşmasını sağlayan bir tahsil seyahatından sonra, Osmanlı devletinin üst idarî makamında vazife yaptı. Balkanlar ve Anadolu'ya geçişlerinde, gerek Bulgaristan'da, Bağdâd'ta, Selanik'te, Şam'da gerekse İstanbul'da, ekseriya önemli kararların alındığı görülmektedir. 1876 yılında yayınladığı "*Türkiye'nin Geçmişi, Mevcut durumu ve Geleceği*" hakkındaki hatıra kitabı

büyük yankı yaptı.[29]

Avrupa'dan taklitle alınan özgürlük reformlarının taraftarı olan ve geleneksel kültürden yoksun bulunan Mithat Paşa, Osmanlı İmparatorluğu'na, batı düstûrlarından mülhem bir düstûr kazandırmayı tasarlıyordu. Ancak bu düstûr, kamu hukuku kaynaklarının, Kur'an ve hadise dayanarak, devlet başkanının temel bir görevi yaptıkları şûrâ esasını kullandığı ölçüde İslâm kanununa uygun olarak takdim edilecektir. O, dış siyasette Balkanlar'daki Rus tehdidini durdurmak ve Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü korumak için batılı devletlerle, özellikle İngiltere ile bir ittifak yapmayı öngörüyordu. Aynı şekilde Hayreddin de, Tunus'daki Fransız ve İtalya nüfuzuna, bu ülkelerin İstanbul ile olan bağlarını güçlendirerek, engel olabileceğini ümid ediyordu.

Abdülhamid'in (1876-1909) başa geçmesinden kısa süre sonra, büyük bölümü ile dış siyaset mütealalarıyla yazdırılıp kabul ettirilen düstûr, Rusya ile olan yeni bir savaşın arafesinde, beynelmilel buhranının mevcut olduğu bir ortamda yürürlükten kaldırıldı. Kanun-ı Esasî adıyla ifade edilen, aynı şekilde bir imparatorluk kararından kaynaklanan düstûr da, düzenlemelerinden bir kaçında Belçika düstûrundan mülhem idi. Bununla birlikte, her zaman olduğu gibi, Sultan'ı halife sıfatıyla imparatorluğun resmî dinî olma vasfını devam ettiren İslâmiyetin koruyucusu yapıyordu.[30]

Genel özgürlükler kanunu ilan edilmişti. Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yaşayan bütün cemaatlere, hangi inanca mensup olursa olsun, kanun önünde eşit olması, kaabiliyetleri çerçevesinde ve bu hengâmede Devlet'in resmî dili olarak kabul edilen Türkçe'yi konuşması şartıyla kamu hizmetlerinde çalışma imkanı veriyordu. İki meclis açılmıştı. Birisi sultan tarafından seçilen *senato*, diğeri de farklı dinlere mensub olmaları nazarı itibarı alınmaksızın seçilen mebuslardan oluşan bir *meclis*. Diğer çeşitli düzenlemeler, adalet teşkilatını, kendi yerinden taşra yönetimini ve mecburî olarak ilan edilen ilk öğrenimi öngörüyordu.

Tanzimât'ın Sona Ermesi

1876 düstûru hem tanzimâtın en yüksek noktasını hem de sonunu belirliyordu. Sultan Abdulhamid, 5 Şubat 1877'de, büyük ihaneti sebebiyle Mithat Paşa'yı kovuyordu. Bizzat düstûr da, ilk bir taslak uygulamasından sonra, -ki bu uygulamada mebuslar sultan karşısında bir nevi bağımsızlık tav-

rı takındılar- 1878 yılında yürürlükten kaldırılmadıysa da askıya alındı. 21 Temmuz 1908 yılına kadar da böylece askıda kalacaktır.[31]

Tanzimât hareketi, başladığı gibi, beynelmilel büyük bir buhranın ortasında, sona erdi. Rusya ile yeniden ateşlenen savaş yenilgi ile neticeleniyordu. Bir barış eseri olmaktan çok uzak olan 1878 Berlin Antlaşması, mevcut güçlükleri daha da şiddetlendiriyor ve onlara yenilerini ilave ediyordu. Yeni bölünmeler kendini gösteriyordu. İngiltere, Bâb-ı Âli'ye Kıbrıs'ın devredilmesini kabul ettiriyordu. Fransa, Tunus'u himayesi altına aldığını empoze ediyordu ve İngiliz kuvvetleri 1882 yılında Mısır'ı işgal ediyordu.

Batı kaynaklı tanzimâtın bu yenilgisinde birçok sebep aranabilir. Şüphesiz kamuoyunda, hatta ne çok uzağa ne de çok hızlı gitmeye ne cesaret edebilen ne de arzulayan reform taraftarları arasında dine bağlılık büyüktü. Sağlam bir geleneksel tahsil gören, Mecelle'nin kaleme alınmasında faal olarak çalışan, Hz. Peygamber, ilk üç halife ve Osmanlılar'ın tarihini yazan Ahmed Cevdet Paşa'nın (ö. 1895) tutumu, bu konuda, çok belirgin bir örnektir. Dahilî reformlar konusunda Mithat Paşa'ya muarız olan Cevdet Paşa, zaten, muhafazakar Avusturya ile yapılacak bir ittifakın, her iki yaşlı imparatorlukta da Rus tehlikesini durdurabilecek vasıfta olacağı görüşündeydi. Her iki imparatorlukta Slav asıllı azınlıkların ayaklanması endişe veriyordu.[32]

Tepkiler de azınlıklardan geliyordu. Muasır bir gözlemci şunları yazıyor: *"Hıristiyanlar hala madûn ve tehlikeli bir sınıf olarak mütalea edildiler ve ele alındılar. Bu sürekli ayırım ve güvensizliğin birçok sebebi vardır. Bu sebepler müslüman taassubu ile açıklandığı zaman, bu durum sadece hafifletilecektir ve tıpkı nâtamam olarak incelenmiş bir imparatorluk üzerinde uzun zamandan beri Batı'nın verilerinin müşterek sermayesini teşkil eden çok sayıdaki hatalar gibi, bu konuya fazla ehemmiyet atfedilmesine de karşı çıkılmalıdır.*

Gerçek şu ki, Türkiye'de, muzaffer bir halk bir de yenilgeye uğratılan toplumlar vardır. Fethedilen yerlerin cemaatlarını idare etme hakkı, Türkler'e göre, fethin tabii bir imtiyazıdır. Bu iddia o kadar temellendirildi ki, Müslüman Araplar, Türkmenler, Kürtler, Arnavutlar artık yüksek devlet hizmetlerinde Ermeniler ve Bulgarlar kadar pay sahibi olamıyorlardı ve hatta bunlar Yunanlılar'dan daha fazla hırpalanıyorlardı. Hıristiyanlık dini şöyle böyle tam hürdü ve eğer Yunanlılar, Katolikler ve Ermeniler hususî ayinlerini yapmakta biraz daha himayeye muhtaçlarsa bu onların mezhep taassublarından

kaynaklanmaktadır ve dolayısıyla onları bu anlayıştan ve özellikle iç çekişmelerinden korumak lazım gelecektir."[33]

Netice itibariyle, gelişen teknik üstünlükleri ve siyasî hükümranlıkları sebebiyle oldukça güçlü bulunan Avrupa devletleri, özel ihtirasları yüzünden kendi içlerinde bölünmüş durumda olmakla birlikte, sallanmakta olan bir imparatorluğun yeniden teessüs etmesi için samimî olarak çalışmak düşüncesinde olmaktan çok, müşterilerinin çoğalması veya geleneksel binası kendilerinin ekonomik nüfuz kurma girişimlerini engelleyecek tabiatta görünebilen bir devleti laikleştirerek yıkılışını hızlandırmak için çalışıyorlardı. Son olarak mutlakiyet idaresinin gelişmesi ve sonra da zayıflaması bunlardan kazanç sağlayan kimselere, yaptıkları hizmetlerin payından düşenin dışında imtiyazlar veriyordu. Abdulhamid idaresi, katı bir mutlakiyet içerisinde bütün bu tehlikeler için bir çare bulduğuna inandı. Halbuki uyguladığı idare Osmanlı İmparatorluğu ile Arab âlemi arasındaki kopukluğu tamamladı. Sultan Abdulhamid, halife olarak, kendi riyâsetinde, İslâm tarihi boyunca hiçbir zaman vücut bulmamış bir birlik kurmak için bütün gücüyle çalıştıysa da, başarılı olamadı.[34]

III. AFGANÎ, ABDUH VE MISIR REFORMCULUĞU

el-Afganî'nin (1839-1871) İlk Yılları

Kaderin uzun süre birbirine sıkı sıkıya bağladığı iki insan; birisi bir Afgan, Cemaleddin el-Afganî, diğeri de bir Mısırlı olan Şeyh Muhammed Abduh, Mısır'da reformculuğun gelişmesine mutlak etkide bulundular. Cemaleddin el-Afgani, 1839'da, İngiliz-Afgan harbinin ilk yılında, Dûst Muhammed'in saltanatı zamanında, Kâbil yakınlarında doğdu. O, imam Hüseyin soyundan geldiğini ileri süren bir aileye mensuptu ve hadisçi Ali et-Tirmizî'yi (ö. 892 h.) de övünerek ecdadı arasında sayıyordu. Bir fakih formasyonundan ziyade bir kelamcı ve bir sûfî formasyonuna sahipti. 1857'de, büyük Hind inkılabının olduğu sene Mekke'ye giderek hac vazifesini yerine getirdikten sonra, dönüşünde, bazı seferlerinde kendisine refakat ettiği Dûst Muhammed'in hizmetine girdi.[35]

1863'de, Dûst Muhammed'in ölümünü takiben çıkan iç harpte, Şir Ali'ye karşı, Muhammed el-Ekber Han'ın tarafını tuttu. Ekber Han onu veziri yaptı ve her ikisi de ilk başarılarını elde ettiler. Herat'ı elinde tutmaya

devam eden Şir Ali, 1868'de, İngiliz desteği ile yeniden yerleşti. Kaçmak zorunda kalan Ekber Han, kısa bir süre sonra öleceği İran'a sığınmak zorunda kalacaktır.

Hacca gitmesine müsade edilen el-Afganî, 1869 yılında Kabil'den ayrılıyordu. Süratle Hindistan'ı geçti ve Süveyş'te karaya çıktı. Kahire'den geçti ve fikir değiştirerek İstanbul'a geldi. Başlangıçta çok iyi karşılandı ise de, çok geçmeden muhafazakar çevrelerle karşılaştı. İlimleri ve fenleri öğrenmenin zarureti konusunda Türkçe bir konferans vermeye davet edilen el-Afganî konuşmasında cemiyeti, azaları ilimler ve fenlerden teşekkül eden, fakat ruhu ancak nübüvvet tarafından indirilen ve felsefe tarafından öğretilen hakikatlerde kaim olan bir cisimle mukayese etti. Konferans skandal ile bitti. Şeyhülislam Hasan Fehmi Efendi onu dine hakarette bulunmakla suçladı. Basın, işi ele aldı ve hükûmet, bir yatıştırma gayesiyle, Afganî'den ülkeyi terketmesini istedi.

el-Afganî Mısır'da (1871-1879)

Mısır'a gitmek üzere yola çıkan el-Afgânî, 22 Mart 1871'de buraya ulaşıyordu. el-Ezher Üniversitesi'nde konferanslar vermesine izin verildiyse de, çok geçmeden Mısır Mâlikîliğinin en seçkin şahsiyeti olan Şeyh 'Alaish ile bozuştu ve bizzat Hidiv'in tavsiyeleri üzerine, her türlü resmî vazifeyi reddetti; yalnızca evinde hususî ders vermekle yetindi.

O sıralarda yorumladığı ve listesi bize ulaşmış olan kitaplar yalnızca manevî temayüllerinin seçmeciliğini ortaya koymakla kalmıyor, aynı zamanda onun muhafazakar çevrelerde karşılaştığı düşmanlığı açıklamaya da katkıda bulunuyordu. Sözkonusu kitaplar arasında, ekseriya itirazla karşılaşan İbn Sina'nın *İşararat*'ı, Halep'te sapık olarak öldürülen Sühreverdî'nin *İşrâk*'ı ve Sünnîliğin genellikle en şiddetli düşmanlarından biri saydığı Nâsıruddin et-Tûsî'nin *Tezkire*'si bulunuyordu.

Bununla birlikte daha az münakaşa konusu olan kitaplar, muhafazakar bilginlerin ihtiyatla karşılamasından, veya onların tenkitleri dışında kalmaktan uzaktı. Bu kitaplar içerisinde mesela *el-Ebherî*'nin (ö. 1265), *el-Kazvinî*'nin (ö. 1274) veya *Kutbuddin er-Razî*'nin (ö. 1364) kitapları ile nihayet *ed-Devvânî*'nin (ö. 1510) Risale'si bulunuyordu. Bir mistik felsefe kitabı olan *Risâle*'de ekseriya şiî temayüllere sahip olmakla suçlanan müellif ed-Devvânî, bir rüya gördüğünü hatırlıyor ve bu rüyada, Necef'teki büyük şiî

kabristanına yakın bir yerde Hz. Peygamberi gördüğünü tahayyül ediyor.[36] el-Afganî için herşeyden önce fukaha tarafından dar manada anlaşılan İslâm dinine, felsefe, çeşitli ilimler ve tasavvufun etüdünü yaparak, ruhu her türlü katılıktan ve büyük ölçüde belli bir yazara körükörüne bağlanmak olan taklidden kurtararak, yeni bir canlılık getirilmesi sözkonusudur.

Bununla birlikte, siyasî faaliyet planı yönünden, efkar-ı umumiyeyi, meşrutî müesseseler kurarak, Mısır ve öteki müslüman ülkelerin, mahallî zorbalar içerisinde suç ortakları ve ajanları bulunan Avrupa hakimiyetinden kurtaracak şekilde uyuşukluktan kurtarılması da sözkonusudur. Onun, biri doğu zorbalığı diğeri de Afganistan'daki İngiliz siyaseti konularında bu sırada yayınladığı iki makale büyük bir akis yaptı. el-Afganî, etrafını saran ve bilahare isimleri muasır Mısır tarihinde meşhur olan genç yazarlar ve gazeteciler üzerinde büyük bir tesire sahipti. Şeyh Muhammed Abduh, daha o zamanlardan itibaren onun en sadık tilmizi oldu. Muhammed Abduh, öğrenimlerini el-Ezher Üniversitesinde yapmış ve resmi gazetecilikte çalışarak mesleğine başlamış genç bir Mısırlı idi.

20 Haziran 1879'da, memleketin millî bir buhran içerisinde bulunduğu sırada Hidiv Tevfik iktidara geliyordu. Seyyid'i desteklediği ve fikirlerini de kısmen kabul ettiği söyleniyordu. Ancak, belki de İngiliz baskılarına boyun eğerek, en çok rahatsız edici bu reformcuyu Mısır'dan dışarı attırıyordu. Abduh, "*Din ve Devlet*"teki bozulmaya son vermek gayesiyle, düşüncesiz gençlerce kurulan gizli bir derneğin başkanı olmakla itham ediliyordu."[37]

el-Afganî'nin Hindistan'a **Dönüşü** (1879-1883)

el-Afganî yeniden Hindistan'a döndü ve ilk önce Haydarabad'a yerleşti. İşte buradaki ikameti sırasında o, en iyi bildiği Fars dilinde, "*Maddiyyûna Reddiye*" isimli kitabını yazdı. Ancak bu kitap, başlığının düşündürebileceği gibi, kesinlikle bir kelam kitabı değildi. Fakat öncelikle Seyyid Ahmed Han Bahâdur'a karşı kaleme alınmış şiddetli bir siyasî eleştiri kitabı idi. Seyyid Ahmed Han Bahâdur'dan ileride tekrar sözedeceğiz. Seyyid Ahmed Han, 1875 yılında, Aligarh İngiliz-Müslüman Kolejini henüz kurmuştu ve İslâmî modernleştirme işinde öncelikli bir yer almaya başlamıştı. el-Afganî, Seyyid Ahmed Han ve ekolünü onlara ilimler ve fenler kültürünün bir medeniyetin gelişmesinde, dinî değerlere bağlılıktan öteye geçemediğini öğreterek Müslümanların geleceğe ait itimatlarını yıkmış olmakla, ve böylece

inançsızlığa yol açmış bulunmakla tenkid ediyordu. Aynı şekilde onu, *"müslümanların çocuklarını avlamak için kurulmuş bir tuzak olan"* üniversitesinin yapılması için İngilizler'in yardımını kabul etmiş olmasından dolayı affedilmez bir suçu işlemekle itham ediyordu. Afganî, bu siyasî reddiye kitabının sonlarında, materyalistler, bu yolla ilerleyerek, İslamiyet'i ve müslümanları yıkmak ana hedefini taşıyan İngiliz siyasetinin hizmetinde gerçek bir ordu kurma noktasına bile ulaşabilecekleri düşüncesine varıyordu.[38]

Urâbi Paşa İsyanı ve Muhammed Abduh

Mısır'da Urâbi Paşa isyanı ortaya çıktığında Cemaleddin Kalküta'da bulunuyordu. İngiliz mukavemetinin şiddetliliği bu isyanı talihsiz bir söylenişin boyutlarına indirdiyse de Mısır'a, günümüze kadar millî bağımsızlık idealinin sermayesini teşkil eden ruhu da verdi.

Şüphesiz askerî haklarla ilgili iddialar planında, Mısırlıların aleyhine, orduda, devletin hizmetindeki Türkler ve Çerkezlerin yararlandıkları iltimasa son verilmesi sözkonusu ediliyordu. Ancak millî partinin istediği, şu anda, hakiki bir meşrutiyet kurmak ve gelecekte de, Mısır'a kendi mukadderatını kendisinin belirlemesi imkanını kazandırmaktır. Bu hareket her çevrede taraftarlar kazandı. Urâbî Paşa'nın yanında, hareketin önde gelen yöneticilerinden olan Mahmud Sami Barûdî, aynı zamanda Abbasî dönemi büyük gelenekler ekolü seviyesine yeniden çıkarmak istediği çağdaş Arab şiirinin yenileyicilerinden biri olacaktır.

Bununla birlikte millî buhran hızlı bir başarısızlıkla sonuçlandı. Hidiv ve mesaî arkadaşları, mantıkî olarak bir gün devlete karşı cephe almaya çağıracak bir hareketi elbette kabul edemezlerdi; dolayısıyla düzenlediler ve manevra yaptılar. Milliyetçilerin, kadroları ve teşkilatı yoktu. Köylü kitlesi onları takib etmiyordu. İsyan hareketi, dünya umûmî efkarını ve Bâb-ı Âli kamuoyunu alarma geçiren hadiselerle neticelendi. En büyük hadise, 11 Haziran 1882'de, Mısırlılar'la Yunanlılar arasında çarpışmaların patlak verdiği İskenderiye birliklerinin bombalanması ve 13 Eylül 1882'de, milli kuvvetlerin Tell Kebir'de yenilmesi olayı oldu.[40]

el-Afganî ve Şeyh Abduh Paris'te (1883-1884)

Urâbî Paşa isyanının yenilgi ile neticelenmesinden sonra, Hindistan'dan ayrılmasına izin verilen Cemaleddin el-Afganî, Londra'dan geçerek, 1883'de,

Mısır ve Sudan'ın işlerini düzenlemek için destekler temin ederim ümidiyle, Paris'e yerleşiyordu. Muhammed Abduh Paris'e gelerek ona katıldı. Bu iki insan *"el-Urvetu'l-Vuska"* adıyla beynelmilel bir birlik kurdular ve bir dergi çıkardılar. İslâm Şeriatını yeniden yerleştirmek ve ilk hilafet idealine uygun bir İslâmî hükümet kurmak gayesiyle kurulan bu teşkilat ve derneğin sağlamlığı hakkında çok az malumat var. Gizli bir dernek olan *"el-Urvetu'l-Vuska"* belli bir sayıda gösterişli taahhütlere malikti ve en azından gayelerinde, ya da, böyle değilse bile bu teşkilatın somut gerçekliğinde, gerçek bir dinî-siyasî dernek oluşturuyordu. Aynı şekilde öyle görünüyor ki, ta kuruluşundan itibaren, bazı önemli ihtilaflar daha ziyade ihtilalci olan Cemaleddin'i, daha çok ıslahatçı ve daha çok cesur olan Abduh'tan ayırmıştı.

Derginin ilk fasikülü 13 Mart 1884'de sonuncusu da aynı senenin 16 Ekiminde çıktı. Böylece derginin çıkan sayılarının tamamı 18 fasikül oldu. Ancak bu dergi, çok kısa ömürlü olmasına rağmen, derin bir aksiyona sahib olacaktır ve günümüze kadar, bütün milliyetçi ve reformcu akımların temelini teşkil eden metinlerden birini teşkil edecektir.[41]

Bu derginin belirlediği hedef, müslümanların dinleri ve geleneksel medeniyetlerine olan güvenlerini yeniden uyandırmak, onları modern hayat için zarurî olan teknikleri ve ilimleri öğrenmeye çalışmalarının yanında batı hakimiyetine, özellikle İngiliz sömürgeciliğine karşı güçlerini birleştirmeye çağırmaktı. Büyük coşkunlukların yapılmasına sebep olan dergi, çıkmaya başladığı ilk günlerden itibaren, önemli güçlüklerle karşılaştı. Mısırlı ve Hindistanlı yöneticiler derginin ülkelerine girişini yasakladılar. Kısacası, dergi Fransızları ve İngilizleri endişelendirecek mahiyetteydi.

el-Afganî'nin İngiltere ve Rusya Seyahatleri (1885-1889)

el-Afganî ve Abduh, Urvetu'l-Vuskâ'nın yayınının geçici olarak durmasından sonra ayrıldılar. Abduh, Beyrut yolunu tutarken, el-Afganî ilk önce Londra'ya gidiyordu. O, burada, daha tutkulu projelerin de kendisine atfedilmiş olmasına rağmen, Mısır ve Sudan işlerini takib etmeye devam etmek istiyordu. Bazı kaynakların söylediğine göre, Mısır'ın İngiltere tarafından boşaltılmasını ve Rusya'nın endişe verici tehdidini durdurmak için İngiltere, Türkiye, İran ve Afganistan arasında bir ittifak anlaşması yapılmasını öngören Doğu Meselelerini Düzenleme Fikirlerini ortaya atmak üzere bazı çevreler, el-Afganî'yi kullanabilmiş olacaktır. Aynı kaynakların söylediğine

göre, bu projeden vazgeçilmesi Seyyid'i fevkalade öfkelendirmiş olacaktır ki, Moskova'ya giderken, İngiltere'ye karşı bir Türk-Rus yakınlığı kurulmasının avukatı olmaya soyunmuş olacaktır.[42]

Durum ne olursa olsun, el-Afganî'nin bilahare Moskova'da, ardından da Saint-Petersbaurg'da olduğu bildirilmektedir. Bununla birlikte bu ikamet hakkında açık olarak hiçbir şey bilinmemektedir. Haberlerin bildirdiklerine göre o, çok iyi karşılandı. Basında Afganistan, İran, Türkiye meseleleri ve İngiltere'nin Şark siyaseti üzerinde yazılar yazdı veya bu hususlarda basındaki makalelerden ilham aldı. Aynı şekilde, Rusya müslümanlarına iyi muamele edilmesini, Kur'an-ı Kerim ve diğer dinî kitapları basılıp çoğaltmalarına müsade edilmesini sağlamak gayesiyle onun, Rus hükümeti nezdinde teşebbüslerde bulunduğu bildirilmektedir.

İran Meseleleri (1889-1892)

el-Afganî'yi İran'a gitmeye sevkeden sebepler büyük ölçüde bilinmemektedir. Bazı rivayetlere göre, 1889 yılında Münih'te bizzat karşılaştığı Şah Nâsıruddin tarafından, başbakanı yapmak için, kendisine iltihak etmesi daveti yapılmıştır. Bu sırada İran'ın durumu çok sıkıntılı idi. 1881 yılından bu yana Hive ve Buhara'yı işgal etmiş olan ve Merv'i de ele geçirmiş bulunan Ruslar ülke üzerinde önemli bir tehlike unsuru teşkil ediyorlardı. Sınır çarpışmaları sebebiyle şiddetlenmiş olan İran-Afganistan ilişkileri iyi değildi. İngiltere de, burada varlığını hissettiriyor ve çaresiz durumda bulunan İran hükumeti, 1890 yılında, tütünlerin ve tönbekiyenin tekelini bir İngiliz şirketine veriyordu. Halk arasında büyük bir memnuniyetsizliğe sebep olan ve İran ihtilalinin başlangıcını oluşturan bu karar, aynı zamanda, Şah ile Seyyid'in arasının açılmasının sebeplerinden birini teşkil etti.[43]

1890 yılı sonunda veya 1891 yılı başında İran'dan atılan el-Afganî, Şah Abdulazim camiinde birkaç ay süreyle sığınacak yer aradıktan sonra, Şah'ın siyasetine muhalefet etmeye devam ettiği Basra'ya sığındı. Rivayetlere göre o, Basra'dan, büyük müctehid Mirza Hasan eş-Şîrazî'ye bir mektup yazdı. Metni bize kadar ulaşan bu mektupta o, Mirza Hasan eş-Şirazî'yi bir fetva vererek tütün ve önceki kültürünü, verilmiş olan taviz süresince yasaklamaya sevkediyordu. el-Afganî Basra'dan tekrar Londra'ya geldi ve burada iki dilde Arapça ve İngilizce yayınlanan bir dergide, İran ve Mısır meseleleriyle ilgili birçok makale yazdı.[44]

el-Afganî'nin İstanbul'daki Son Yılları (1892-1897)

el-Afganî'nin, 1892 yılında, tekrar İstanbul'a dönüş sebepleri henüz yeterince açıklık kazanmamıştır. Belki de Sultan Abdulhamid ondan faydalanmak veya Şah'a karşı yaptığı hücumlarını durdurmak veyahut da en basitinden, güvensizlik sebebiyle, yaldızlı bir esarette tutmak istedi. Sultan ile Seyyid arasındaki ilişkiler, tam olarak bilinmeyen ve fakat rahatlıkla tasavvur edilen oyunları müteakiben, bozulmakta gecikmedi. İran şahı Nâsıruddin, 1896 yılında, başbakanı ile birlikte öldürülmüştü. Mirza Rıza Kirmanî ismindeki katil, el-Afganî'nin eski bir talebesi ve Seyyid'in idaresinde Şah'a karşı bir faaliyet yürüten *"genç İranlılar"* grubuna mensup birisi olarak kendisini takdim ediyordu.[45] Cemaleddin çok geçmeden, 9 Mart 1897'de, öldü. Bazıları onun zehirlenerek öldüğünü söyler ki, gerçeğe yakın görünen de budur. Ölümü, Türkiye'de, bir bakıma az farkedildi ve kabri, Ahmed Emin 1928 yılında ziyaret ettiğinde, tamamiyle metruk haldeydi. Ne Abdülhamid mutlakiyeti ne de kemalist laiklik inkılapı pan-İslamcılığın baş nazariyecisinin düşündüğü şeyi düşünecek üstadlarını bulamayacaklardır.

Muhammed Abduh Beyrut'ta (1885-1889)

Şeyh Abduh, kısa bir süre Tunus'ta kaldıktan sonra, iltica ettiği Beyrut'ta reformculuğu, tamamiyle farklı bir istikamette, her türlü şiddetin düşmanı olan bir yolda yönlendirdi.[46] O, Sultaniye medresesinde, *"Risaletu't-Tevhid"*'in başlangıç noktasını teşkil edecek olan bir İslâm akâidi dersi veriyordu. Öte yandan o, 1886 yılında, "Maddiyyuna Reddiyye"nin Arapça bir tercümesini yayınlıyordu ve şüphesiz aynı dönemde, bir Afganistan Tarihi'nin tercümesini bastırıyordu. el-Afganî, bu sonuncu kitapta, İngiliz nüfuzuna karşı Afganlar'ın mukavemet ruhunu övüyordu.

1886 yılında, Suriye'nin dahilî durumu hakkında yazdığı iki inceleme yazısı da fevkalade önemli idi ve siyasî meşguliyetleri kadar karakteristikti. Bunlardan birincisi İstanbul'da bulunan Şeyhülislam'a hitap ediyordu ve esas itibariyle, uzun süreden beri kalbinde yer eden bir meseleyi; yani dinî öğretim meselesini, müslümanlara çok iyi bir ahlak formasyonu vermenin ve hıristiyanlarda olduğu gibi, bir davetçiler heyeti teşkil etmenin zaruriliğini ele alıyordu. İkincisi, Beyrut valisine hitaben yazılmıştı ve Suriye'de yapılması icabeden reformların ivedilikliği üzerinde ısrarla duruyordu. Önemli ölçüde azınlık parçalanması tehlikesi altında bulunan bu ülkenin

Bâb-ı Âli'ye güvenini yitirmemesi isteniyorsa, bu reformların ivedilikle yapılması gerekiyordu. [47] O, bir grup şeyhin, sünnî cemaatın menfaatlerini müdafaa etmek gayesiyle Beyrut'ta kurdukları "Hamarâtu'l-Funûn" isimli gazetede aktüel problemlerle ilgili birçok makale de yazıyordu. Mısır'ı sallayan birçok mesele, özellikle dinî mahkemelerin reformu meselesi onu alakadar etmeye devam ediyordu.

Şeyh Abduh'u, 1888 yılında, tekrar Mısır'a götüren sebepler farklı biçimde açıklandı. Bazıları, bu dönüşte, o sırada Hidiv'in yanında çok güçlü olan Lord Cromer'in bir girişiminin sonucunu görüyorlar. Bazıları da, Şeyh Abduh'un Beyrut'taki faaliyetinden biraz endişelenen sultan Abdulhamid'in onun Mısır'a dönmesi için ısrar ettiği görüşünü savunuyorlar. Hidiv'in çevresindeki güçlü dostlukların da onun dönüşünde müessir olduğu söylenmektedir.

Muhammed Abduh'un Mısır'da Yükselişi (1888-1905)

Hidiv Tevfik hiçbir zaman ona tam olarak güvenmedi. Bir öğretmenlik vazifesi almayı arzulayan Abduh, yerli mahkemelerden birine hakim tayin edildi. Abbas Hilmî'nin 1892 yılında iktidara gelmesi ve milliyetçi hareketin yeniden başlaması Abduh'u resmî vazifelerin birinci sırasına yükseltti. O 3 Haziran 1899'da Mısır baş müftüsü tayin edildi.

Abduh'un önemli eserlerinden birçoğu bu sırada ortaya çıktı. 1897 yılında basılan, bazı yönleriyle mutezileden mülhem olan "Risâletu't-Tevhid"i, muhaliflerinin beyanlarının aksine olarak, İslâmiyetin akıl, musamaha ve serbestlik dini olduğunu göstermeyi gaye ediniyordu. 1901 yılında yayınladığı "İlim ve Medeniyetin Karşısında Hıristiyanlık ve İslâmiyet" konulu küçük broşürü, İslâmiyetin, rönesans ve reformun temelleri üzerinde yapmış olduğu tesir sebebiyle, Avrupa için bir ilerleme unsuru olduğunu açıklıyordu.[48]

Aynı şekilde onun birçok fetvası da bu dönemle alakalıdır. Bu fetvaların hepsi de serbest bir düşünce içerisinde ele alınmıştır ve bazan da muhafazakarlar arasında şiddetli bir mukavemetin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. O, mesela, müslümanların yabancıların veya sapık görüş sahiplerinin işlerinde çalışmalarına ve gayri müslimler tarafından öldürülmüş hayvanların etini istihlak etmelerine cevaz veriyordu. Bununla birlikte o, bazılarının ileri sürdüğü gibi, faizi helal kılacak kadar ileri gitmedi. Abduh'un tef-

sirle alakalı çalışmaları da bu devirde yayınlandı. Onun en seçkin tilmizlerinden olan Seyyid Reşid Rıza ki, Trablus'un Suriye asıllı bir sâkinidir, 1898 yılında kurduğu "Menar" dergisinde bunları yayınladı. Suriyeli Reşid Rıza, bu dergiyi "*Urvetu'l-Vuska*"nın büyük geleneğini devam ettirmek arzusu ile kurmuştu. [49]

1901 yılında İstanbul'a giden Muhammed Abduh, Kuzey Afrika müslümanlarının durumu hakkında bilgi sahibi olmak gayesiyle, 1903'de Cezayir ve Tunus'a bir seyahat yaptı. Bununla birlikte, daha şimdiden düşmanlarının sayısı artıyordu. Başmüftü vazifesi ile başka yoldan reformlarını teşvik ettiği el-Ezher rektörlüğü vazifesini asla birlikte deruhte etmedi. O, Ocak 1905'de, Hidiv'in doğrudan kendisini hedef alan bir hitabesinden sonra, bu üniversitenin idare heyetinden istifa etti. Muhammed Abduh, 11 Temmuz 1905'de İskenderiye'de öldüğünde, belki de talihsizlikten uzak değildi. Onun ölümüyle birlikte, asrımızın başında müslümanları, dinlerine güçlü bir biçimde bağlı kalmakla beraber, Avrupa medeniyetine genişçe açılmaya teşvik etmek için büyük çaba gösteren insanlardan birisi kayboluyordu. O, müslümanları bağımsızlıklarının sırrını şiddet olaylarında değil, fakat bizzat kendilerindeki güçlü bir gayrette aramaya sevketmek için de çok çalıştı.

Kevâkibî Reformculuğu

Burada zikredilmeye değer birçok başka isim var. Fakat Kevâkibî'nin (ö. 1902) şahsiyetinden başka bir şahsiyet hatırlamak güç olacaktır. Halepli olan el-Kevâkibi hakkındaki biyografik bilgiler nadir bilgilerdendir. Fakat onun, birisi istibdatın tabiatı, diğeri de Mekke'de yapılmış olacak olan *itibarî bir İslâm ülkeleri kongresinin* kararları ile ilgili iki eseri, müslüman reformculuğunu son asrın sonunda biraz farklı bir yönde yönlendirecektir.[50]

Cemaleddin el-Afganî, inkılapçı pan-islamcılığın baş nazariyecisi ve Şeyh Abduh muhafazakar reformculuğun kurucusu olarak mütalea edilebilirse, Kevâkibî de Arapçılık siyasetinin öncülerinden biri olarak görünmektedir. Afganî tarafından savunulan ve Abduh tarafından da kollanan Osmanlı hilafetine yaptığı çok şiddetli tenkid, Hicaz'da yerleşen hilafet reformu ve bunun ötesinde, öteki müslüman ülkelerin reformunun ilk mimarları olarak, Arab elemanlara sahib olması gerektiği fikrini de beraberinde getiriyordu. Onun önemli düşüncelerinden birsi de, Mekke'de, beynelmilel bir İslâm derneğinin kurulduğunu görmektir. Bütün İslâm ülkelerin-

de şubeleri olacak olan bu cemiyetin amacı imanı korumak ve yaymaktır. Bununla birlikte, bu cemiyetin özellikle dinî ve talim- terbiye vasıflarını tam olarak tanımlamak belirlemek oldukça güçtür. Batı karşısında el-Afganî ve Abduh'tan çok dah az konuşan Kevâkibî, son olarak, müsamaha, serbestlik ve mücadelelerini canlandıracak olan yumuşaklık ruhunu din kardeşlerine samimiyetle tavsiye ediyordu.

IV. MEHDÎLİK

Mısırlılar Sudan'da

Bununla birlikte İslâmiyet, Sudan'da, yoluna önce şiddet olayları içerisinde devam etti. Muhammed Ali, Vehhâbiler üzerine zafer kazanmasından sonra, Memlukler'in âdetlerini yeniden ele alarak, yalnızca Anadolu'da değil, fakat Afrika'da da bir imparatorluk kurmak için çalıştı. Oğlu İsmail, 1822'de, Hartum'un kurulduğu yılda, Sudan'a yapılan bir seferde öldü. Hidiv'e küçük Asya'daki fetihlerini kaybettiren 1840-1841 büyük buhranı, varis sıfatıyla ona, Mısır'la birlikte Sudan'ı bırakıyordu; fakat Sudan'ı tamamen Osmanlı himayesinden kurtarmıyordu. Hidiv Abbas (1848-1854) Sudan'a hiçbir sefer düzenlemedi. Muhammed Said (1854-1863), 1857'de Hartum'u ziyaret etti ve ilk defa savaşmak üzere sefere çıkmaya karşı mücadele etmeye çalıştı.

Hidiv İsmail (1863-1854), yeniden daha faal bir siyasete döndü. Sefere çıkılmasına karşı mücadeleye girdi ve Mısır hakimiyetini hem Sudan'da hem de Kızıl Deniz kıyısında yaymaya gayret sarfetti. Mesai arkadaşlarından birçoğu yabancılardı. 1869'dan 1873 yılına kadar tam yetkilerle geçici göreve gönderilen Samuel Baker'in işi, Yukarı Nil bölgesini iltihak etmek ve teşkilatlandırmaktı. 1874 yılında Sudan valisi tayin edilen Gordon Paşa, Hidiv adına, Dâr-Fûr ve Bahru'l-Gazal'ı fethetti. O küçük bir mahallî hanedanlık tarafından sevkedilen şiddetli bir mukavemetle karşılaşmış olduğu Dâr-Fûr'a önce Mısırlı Hasan Paşa'yı, daha sonra da Avrupalıları yöneticiler olarak tayin etti. Bu sonuncular arasında Messadaglia isimli bir İtalyan ve Slatin adında bir Avusturyalı vardı. Sudan'da, bu Mısır emperyalizminin karşısına millî bir hareket değil, fakat dinî bir hareket, yani Muhammed b. Abdullah'ın Mehdî hareketi çıktı.[52]

Mehdî Muhammed Ahmed b. Abdullah (1881-1885)
Muhammed b. Abdullah, 1843 senesinde, Dongola'da, Deren adasında doğdu. Bir gemicinin oğlu olup güçlü bir yapıya sahipti. O, 1861'de pek tanınmayan mahallî bir tarikata intisap etti. Şazeliyye ve Kâdiriyye tarikatlarına benzeyen bu tarikatın o zamanlarda şeyhi Hartum'daydı ve adı Muhammed eş-Şerif idi. Muhammed eş-Şerif'le olan bağını koparan ve bir başka Sudanlı tarikatla; yani daima hasmı kalacak olan Mirgâniye ile etkin olarak mücadele eden Muhammed b. Abdullah, Beyaz Nil üzerindeki Eba adasına çekildi. Kendisini Mısırlıların ve onların yabancı yardımcılarının ülkesini özgürlüğüne kavuşturacak Mehdî (kurtarıcı) olarak takdim ederek faal bir propagandaya girişti. Sudan valisi onu tutuklatmak istedi; fakat Mehdî ve taraftarları, 1881 senesi Ağustos'unda, kendilerine karşı gönderilen iki Mısır birliğini katlettiler. İşte böylece yirmi yıl kadar sürecek olan ve hem Sudan'ın hem de Mısır'ın mukadderatı üzerinde mühim hadiselere sebep olacak bir isyan doğmuş oluyordu.

Mehdi, daha 1882 yılında uygulama bakımından Sudan'ın hakimi idi. Kordofan büyük kısmıyla ele geçilmişti. Dârı Fûr ve Bahru'l-Gazal ile ilişkiler kesilmişti. Kızıl Deniz üzerindeki Sevâkim kapısı tehlike altında bulunuyordu.

Sudan işleriyle görevlendirilerek gönderilen Hicks Paşa kuvvetleri 5 Kasım 1883'de, Kordofan'daki Şikan'da yok edildiler. Bu zafer Mehdî'ye Kordofan fethini tamamlayarak, Dâr-Fûr, ve Bahru'l-Gazâl'ı da ele geçirme imkanı sağladı.

Sir Valentin Backer emrindeki bir ikinci Mısır-İngiliz ordusu, 4 Şubat 1884'de yenildi. Şüphesiz bu ordu, Mehdî taraftarlarının Sevâkim'i ele geçirmelerine engel olmayı başarmıştı ama mağlup olması, Kızıldeniz yolu ile Hartum'dan takviye kuvvetleri gönderilmesini imkansızlaştırıyordu. Öte yandan Gordon Paşa Sudan'a gönderilmişti. Her türlü uzlaşmayı reddeden Mehdî yeniden hücuma geçiyordu ve 1884 senesi Mart ayında Hartum üzerine yürüyordu. 26 Ocak 1885'de şehir alındı ve yağmalandı. Gordon Paşa öldürüldü. Mehdî de çok geçmeden ölmüş ve yeni başkenti Omdürmen'e defnedilmiştir.

Halife Abdullah (1885-1899)
Mehdi'nin Halefi halife Abdullah, 1881 yılından bu yana isyan hareketine

katılmış Dâr-Fûr'dan Sudanlı bir Arap idi. Halife Abdullah, bazan inançlarının samimiyetinden şüphe edilmiş olmasına rağmen, açıkça Mehdî'nin ve kendisinin vazifesine derin bir imanla bağlanmış bir insan olarak görünmektedir. O, sırasıyla Sudan'a çekirdek halindeki bir devlet teşkilatının temellerini atmaya ve hem ülke dahilinde hem de dışarıda İslâm dinini yaymaya çalıştı. Hatta o, Hidiv Tevfik, Sultan Abdulhamid ve Kraliçe Victoria'yı mehdî akidesini uygulamaya davet edecek kadar ileri gitti.[53]

Halife Abdullah öncelikle Dâr-Fûr'lulara dayanıyordu ve özellikle de, bizzat mensubu olduğu Bekkâre kabilesine isnad ediyordu. O, güvenilir adamları olarak, tercihen akrabalarını kullanıyordu. Kardeşi Ya'kub en çok itimad ettiği yardımcılarından biri oldu. Onun, oğlu Osman Şeyhuddin'i de halefi yapmak istediği görülmektedir. Emirlerinin büyük çoğunluğu Araptı veya Arap asıllı kimselerdi. Önemli bir rol oynamış olan Mehdîliğin gayri Arap tek adamı Osman Ebu Bekir Digne, Sevâkim'de üstlenmiş olan Mısır-İngiliz kuvvetlerine karşı mücadele etti.

Halife Abdullah süratle, İngilizler tarafından yardım edilen Mısırlılara karşı çıktı. O, rahatlıkla Dongola'yı ele geçirdi ve 1889'da, böyle bir müdahale için gerekli olan techizatı temin etmeden, Mısır'ı da fethetmeyi tasarladı. 3 Ağustos 1889 Toski mağlubiyeti bu isteğe son verdi ve Mehdîliğin yıkılışının başlangıcını teşkil etti. Mehdîlik taraftarları, Kahire üzerine yürümeyi reddetmekle beraber, yine de Nûbe üzerinde ciddi bir tehlike unsuru oluşturuyorlardı. Hatta onlar bir defa daha, Sevâkim'i ele geçirmek için çalışıyorlardı ve Habeşlilerle karşılaşıyorlardı.

Sudan'ın Kitchener tarafından yeniden fethi, İngiliz ve Hintli birliklerce desteklenen Mısırlı kuvvetlerle ele alındı. 1986 senesi ilkbaharında başlayan bu fetih hareketi, 2 Eylül 1898'de Omdürmen zaferi ve Hartum'un ele geçirilmesiyle birlikte tamamlanıyordu. Halife Abdullah, 2 Kasım 1899 tarihinde, taraftarlarının başında, Ümm Debriket'te öldürülüyordu.

Mehdîlik Doktrini

Mehdilik doktrini derinlemesine bir araştırmaya konulabilecek mahiyettedir. Sözkonusu nazariye sadece mehdiliğin binasını ve uygulamalarını belirlemekle kalmıyor, aynı zamanda, Mehdîliğin kaynaklarını, İbn Arabi'ninkini istisna etmeden, Tasavvufta, Şiîlikte ve Vehhabîlikte aramaya gayret sarfediyordu. Kendisini Allah tarafından tayin edilen *Mehdî el-Muntazar*

olarak tanıtan Muhammed b. Abdullah, öteki delillerin yanısıra, vazifesinin desteğini, aynı şekilde ünlü olan soyuna dayandırıyordu. Bu şerefli aile, büyük babalar ve anneler yolu ile, Fâtıma ve Ali'nin iki oğlu Hasan ve Hüseyin'e bağlanmakla kalmıyor, fakat Hz. Peygamber'in amcası Abbas'a da dayanıyordu. Mehdî akidesini uygulamak, şüphesiz ilk önce *"Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini tanımak ve aynı zamanda Muhammed bin Abdullah'ın mehdisi, Hz. Peygamber'in de halifesi olduğunu"* belirtmektir.[54]

Tevhid akidesini yeniden yerleştirmek için gönderilen Mehdî, içerisinde yaşadıkları fasid rejimlere karşı isyan eden herkesi kendisine çağırmak ve onları hakikatın zaferi için topluca cihad etmeye teşvik etmek vazifesi ile görevlendirilmişti. O aynı zamanda, sırasıyla Şeriat'ın temel kaynakları olan Kur'an ve hadisin vasıflı yorumcusu ve Hz. Peygamber gibi, bu dünyada başarıya ve ahirette de saadete ulaştırmak görevi kendisine ait olan Müminler Cemaatı'nın dinî ve siyasî başkanı idi. Tıpkı Hz. Peygamber gibi, tam güvenine mazhar olmuş dört kişiyi halife olarak yanında bulundurmaya çalışıyordu. Bununla birlikte o, öteki sahabilerle şûra yapmayı yasaklamadı.

Mehdî aynı zamanda Şeriat'ın baş müdafii idi. Tek olarak kılınan namazdan çok faziletli olan cemaat namazı yine İslâmiyetin esas zorunluluğu veya farzı olarak kalıyordu. Cihad, bazı vehhâbî âlimlerinde olduğu gibi, hac ibadetinden üstündü. Zekat ise, nazarî olarak, yerine getirilmesi müminlere farz olan yegane vergi idi. Bidatlere, özellikle veliler kültü ve büyücülüğe karşı şiddetle mücadele ediliyordu. Doktrinin saflaştırılması ki, bazı yönlerden Vehhâbiliği hatırlatmaktadır, süs eşyasının, musikinin, tütünün ve fazla masraflı olarak yapılan evlilik töreninin yasaklanmasını da kapsıyordu.

Mehdîlik doktrini, çok belirgin bir sosyal karaktere mâlikti. Mehdî, bütün müminlerin Allah katında eşit olduklarını hatırlatmaya gayret sarfediyordu ve buna göre fakir zengine eşit oluyordu. Nazariyenin bu yönü, Mehdîliğin başarı sağlamasına çok büyük hizmet etti. Bu nazariyeye bağlı birçok yüksek onurlu kimse mütevazi asıllı idiler ve Mehdîlik, kölelerin ve köle satıcılarının kendi saflarında savaşmalarını sağlamayı başardı.

Mehdîlik Geleneği

Mehdîlik geleneği, halife Abdullah'ın yenilmesinden sonra da yaşamaya devam edecektir. Bütün bir masalla kuşatılan Mehdîlik, Sudan müslümanlığında, derin bir hürmet görür. Batılı tarihçilerin barbar ve kan dökücü karakterini memnunlukla ifade ettikleri halife Abdullah'a da, Sudan Mehdîlik geleneği birçok sıfat atfeder. Bu sıfatlar yalnızca cesurluk değil, aynı zamanda tevazu, cömertlik ve misafirperverliktir. Öte yandan Mehdilik çok canlı kaldı. Bununla birlikte, Sudan müslümanlarını birleştirmeye hiçbir zaman muvaffak olamadı. Mehdî'nin bizzat karşı çıktığı Mirgâniye, Sudan'ın doğu ve kuzeyinde taraftarlarını koruyordu ve öyle görünüyor ki Mehdîlikten daha fazla birleştirici idi. Mirgâniye'nin Mısır nüfûzu karşısında gösterdiği mukavemet, Bağımsız Sudan'ın esasını teşkil etti.[55]

V. SENÛSÎLİK

Sidi Muhammed es-Senûsî(ö. 1859)

Mehdîlik tasavvufî tarikatı gibi, günümüzde yeni bir müslüman devletin doğuşuna sebep olacak ikinci büyük tasavvufî tarikat Senûsîlik oldu. Senûsîlik, uzun zamandan beri, halife Abdullah'ın Kasım 1899'da bir çarpışmada ölmesinden bu yana ortaya çıkmaya başlamıştı. Kurucusu Sidi Muhammed es-Senûsî Cezayirli idi. 1787'de Mustaganem civarında doğdu. Önceleri Kâdiriyye tarikatına mensuptu; daha sonra tahsilini tamamlamak üzre gittiği Fas'ta Ticâniye tarikatına intisap etti. Sidi Muhammed es-Senûsî bu sırada Doğu'nun yolunu tuttu. Şüphesiz güney Cezayir ve güney Tunus'tan, sonra da Trablus'tan geçti. Biyografi yazarları onun Kahire'ye de gittiğini ve burada bir müddet süreyle el-Ezher Üniversitesi'nin derslerine devam ettiğini; daha sonra Mekke ve Medine'ye geçtiğini haber veriyorlar. Sidi Muhammed es-Senûsî, Hicaz'daki uzun ikameti sırasında, şüphesiz 1830'dan 1843'e kadar, gezi ve ikametlerinin kronolojisi iyi bilinmemekle birlikte, Fas'lı bir başka mutasavvıfla karşılaştı. Seyyid Ahmed el-İdrisî isimli bu mutasavvıf, henüz yeni bir tarikat kurmuştu. Kendi adını vererek kurduğu bu İdrisîyye tarikatı el-Asîr'de, Hicaz ve Yemen arasındaki dağlık bölgedeydi. Tarikatın ilk zâviyesini, 1837'de, Mekke yakınında Ebû Kubeys dağı üzerinde bizzat kendisi kurdu. Bu tarih Senûsiyye'nin tarih sayfasına girişinin başlangıcıdır.[56]

Sidi Muhammed daha sonra Mekke'yi terketti; ikamet etmemekle birlikte, yine Kahire'den geçerek, 1820 tarihinden bu yana Türkler'in elinde bulunan Suve vadisine ve buradan da Trablus'a vardı. Cezayir'e dönmeyi bu sırada düşünmüş olması mümkündür. Fakat öyle görünüyor ki, Fransız işgalinin, bu ülkede, ilerlemeler kaydetmesi onu bu dönüş tasarısından vazgeçirmiş ve Sirenayk'e dönmeye karar verdirmiştir. İşte burada o, 1843 senesinde, eski Siyren şehrinin kenarındaki Beyde'de yeni bir zâviye kurdu.

Sidi Muhammed iki defa daha, 1843'de ve 1856'da, Hicaz'a gitti. Dönüşünde, 1856'da, Sirenayk'ın merkezinde, düzenin başkenti olacak olan Ceğbûb'da yeni bir zâviye tesis etti.

Şüphesiz o, denizden çok uzakta olan, fakat Mağrib'den Şark'a ve Sahra'dan Akdeniz'e giden yolların kavşağında bulunan bu yeni başkenti seçmekle, daha serbest olarak Osmanlı ülkelerine gitmek ve davet faaliyetini, güneyde, daha uzaklara götürmek istiyordu. O, Ceğbûb'da öldü ve 7 Eylül 1859'da toprağa verildi.

Muhammed el-Mehdî (ö. 1902)

Senûsîlik tarikatının idaresi, öteki oğlu Muhammed eş-Şerif (ö. 1896) tamamiyle din eğitimi işiyle görevli olduğundan, oğlu Muhammed el-Mehdî'ye geçti. Muhammed el-Mehdî, Sudan'da mehdî, Mısır'da da 'Urabi Paşa isyanları patlak verdiğinde, Muhammed b. Abdullah tarafından önceden sezilmiş olmasına rağmen, bu iki hareketten ne birine ne de ötekine katıldı. Bununla birlikte o, tarikatının merkezini yavaş yavaş güneye kaydırdı. 1895'de, çok önemli yol kavşağı olan Küfre'yi Senûsiyye'nin başkenti yaptı ve 1899'da, daha da ileri giderek Berkû'daki Guro'ya yerleşti.[57]

Büyük ölçüde güneye doğru ilerleyen bu itişin sebepleri şüphesiz, onun Berku, Fezzan, Tibesti ve Kanem'de gittikçe gelişen davet faaliyetinde aranmalıdırlar; çünkü Muhammed el-Berranî, Muhammed es-Sünnî ve oğlu gibi güçlü davetçiler bu bölgelerde ün saldılar. Aynı şekilde Muhammed el-Mehdî Afrika'nın merkezine doğru ilerleyerek, Sahra'daki Fransız nüfuzuna belli bir noktada mani olmayı pekâla tasarlamış olabilir. Senûsîlik, 1902'de Muhammed el-Mehdî öldüğünde, fevkalade önemli bir yayılma gösterdi. Sirenayk çok sayıdaki zaviyesiyle birlikte, tarikatın anavatanı olarak kalıyordu. Ancak Senûsîlik tarikatı Trablusgarp'ın güneyindeki Syrt bölgesinde ve Fezzan'da sağlam bir şekilde yayılıyordu. Aynı şekilde Nil va-

disi istikametinde, Libya çölünde, özellikle Siva'da oğul verircesine çevreye dağılıyordu. Hicaz'da da gelişmekte olan Senûsîlik için artık siyah Afrika yolları bütünüyle açılmış görünüyordu.

Ahmed eş-Şerîf (ö. 1933)

Senûsîliğin idaresi, Muhammed el-Mehdî'nin 1902'de ölümünden sonra yeğeni Ahmed eş-Şerif'e geçti. Senûsîliğin bu zamana kadar karşı çıktığı Avrupa işgalinin terakkileri bu tarikata ciddî darbeler vuracaktır. Ahmed eş-Şerif, önce Sahra'daki Fransız nüfûzuna karşı çıktı. 1902'de, Guro'nun düşmesinden sonra tarikatın merkezi Küfre'ye çekildi. Bu andan itibaren Fransız istilası durmadan ilerledi.[58]

Senûsîlik daha sonra, 1911 yılından itibaren, askerî gücünü önce Trablusgarp ve Fezzan üzerine sevkeden İtalyanlar'a karşı çıktı. İtalya'nın, 1915'de, İttifak Devletleri yanında Birinci Dünya Savaşı'na girmesi Senûsîlik buhranını hızlandıracaktır. Ahmed eş-Şerif Türkler'in yanında yer aldığı gibi, üstelik Mısır'daki İngilizlere de karşı çıktı. 1918 yılında Sirenayk'ten ayrılması, İtalyan hükümranlığının son darbeleri indirdiği Senûsîliğin faal döneminin sonunu tayin ediyordu.

Bununla birlikte Seyyid Ahmed Şerif, Fransa, İtalya ve İngiltere'ye karşı mücadele etmesi sebebiyle, müslümanlara pek çok hayal kırıklığı getiren Birinci Dünya Savaşından sonra, bir çeşit şöhret kazandı. Öyle ki, Nisan 1921'de, Türkiye Büyük Millet Meclis'ince Irak kralı olarak tayin edildi. Tamamıyle sembolik bir jest olan bu unvan ona, İngilizler tarafından desteklenen Emir Faysal karşısında hiçbir şans vermedi. O, 1924 yılı Aralık ayında terkettiği Suriye'de birkaç sene yaşadıktan sonra, ömrünün kalan kısmını Medine'de geçirecektir. Ahmed eş-Şerif, 10 Mart 1933'de Medine'de vefat etti. Tarikatın yönetimi, 1918 yılında, yeğeni Muhammed İdris'e geçmişti. Muhammed İdris, İkinci Dünya Savaşı ferdasında, Libya Birleşik Krallığı'nın ilk kralı oldu.

Senûsîlik Öğretisi

Senûsîliğin tarihî seyri ana hatlarıyla biliniyorsa da, tarikatın nazariyelerinin dahilî etüdü henüz yapılmamıştır ve buna ulaşmak için de Sidi Muhammed es-Senûsî'nin müellefatının tamamının elde edilebilir olmasını beklemek lazımdır. Senûsîlik başlangıçta davetçi ve faal bir tarikat oldu. Ta-

rikatın kurucusu Muhammed es-Senûsî, Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte, birçok muasır din bilgini gibi *"içtihad kapısını açmayı"* düşündü. Onun bu düşüncesi, 1843'de, bir başka mâlikî âlim, Cemaleddin el-Afganî'nin hasmı Şeyh Alaish (Aleyş) tarafından, Kahire'de kınandı. Tarikatın gayesi, hükmedilebilindiği kadarıyla, Vehhabîlik ve belki de Zeydîlik'te olduğu gibi, modern bir manada anlaşılan Şeriat'ın yeni bir düzenlenmesinden daha çok yeniden Kur'an ve Sünnet'e dönüş olarak görünmektedir.[59]

VI. MÜSLÜMAN HİNDİSTAN'DA REFORMCU HAREKETLER

Şeriatullah ve Ferâ'îziyye

Hindistan'da İngiliz üstünlüğünü benimseyen 1763 Paris antlaşması, uzun zamandan beri Osmanlı İmparatorluğu ile düşmanca geçinen, fakat Avrengzeb'in 1706'da ölmesinden sonra yıkılmaya başlayan büyük Moğollar müslüman İmparatorluğunun parçalanması ile aynı anda gerçekleşiyordu. Bunun sonunda birçok küçük devlet teşekkül ediyordu. Bunlardan bir kısmı, tıpkı Bengaldeş'in kuzey-doğusundaki Sikh'ler gibi, gayri müslim idiler. Müslümanların, yabancı asıllı veya yerli gayri müslim idarelere bağlı olmaları, 1857'den çok önce, ekseriya fevkalade şiddetli tepkilere sebep olmuştu. 1857 Sipahi ayaklanması, ki, İngiliz hakimiyeti altındaki Hindistan'ı çöküşün eşiğine itmiştir, sadece müslümanların eseri olmadığı gibi, müslümanların hepsi de bu ayaklanmaya katılmamıştır. Fakat bu isyan müslümanlardan birçok kimseye, büyük Moğollar İmparatorluğu'nun yeniden kuruluşunu görme ümidi verdi. Bu ayaklanmadan sonra uygulanan ve ekseriya şidddetli boyutlara varan baskı, her türlü uzlaşma ve birleşme imkanını reddeder görünen siyasî-dinî hareketler sebebiyle sallanan müslüman azınlığa İngiliz yöneticilerin güvensizliğini artırdı ve bu yeniden canlanan ümitlere çok sert bir darbe vurdu.

Sözkonusu siyasî-dinî hareketlerin en eskilerinden birisi Ferâ'iziyye hareketiydi. Bu hareket, 1804'de, Şeriatullah tarafından kuruldu. Mütevazi halli bir insan olan Şeriatullah, hayatının yirmi yıla yakın bir dönemini, 1782'den 1802'ye kadar olan süresini Mekke'de geçirdi. İlk Vehhâbî devletinin kuruluşu tam bu sırada başlıyordu.[60]

Tevhid akidesine sıkı sıkıya bağlılık anlayışı bidat ve hurafelere karşı savaş açma yönlerinden Vehhâbîliğe benzeyen Ferâ'iziyye, sosyal ve politik amaçları itibariyle ondan temelden ayrılır.

Ferâ'iziyye hareketi, İngiliz hakimiyetine karşı yönlendirilmişti. Kafirler tarafından işgal edilen Hindistan, yalnızca dâru'l-İslam yani müslüman hükümranlığı ülkesi olarak değil, fakat aynı zamanda cuma namazı ve iki bayram namazının kılınamadığı dâru'l-küfr olarak da mütalea edilmelidir. Zira cuma namazını kıldırmak, cemaatın başkanı olan şahsın, yani imamın aslî vazifelerindendi. Böylece, cihad kavramını kullanmamakla birlikte, mevcut iktidarın meşruluğunu tanımayı reddeden bir itaatsizlik hali ortaya çıkıyordu.Öte yandan Ferâ'iziyye hareketi, büyük çoğunluğu müslüman olan Bangaldeş köylüleri ile onların, çoğunlukla Hintli olan mülk sahipleri arasındaki ilişkilerin tabiatında düzenlemeler yapmayı tasarlıyordu. Ekseriya mevcut kanuna ve idareye karşı olan faaliyetleri haklı göstermek için şu fikrin yeniden ortaya çıktığı görülmektedir: Yegane mülk sahibi Allah'tır. İnsanlar ise yalnızca bu mülklerin intifa hakkına sahiptirler ve yokluk tehlikesiyle karşı karşıya bulunan zorunlu durumda olan her insan, bir başkasının fazla malından hayatını sürdürmek için zarurî ihtiyaçlarını temin edebilecektir.

Ferâ'iziyye'nin faaliyeti, Şeriatullah'ın ölümü üzerine, oğlu Dûdhû Mîyân'la birlikte yeniden başladı. Dûdhû Miyân, bu ortaya çıkan mezhebe şimdiye kadar sahib olmadığı teşkilatı kazandırıyordu. 1836'dan 1846'ya kadar devam eden pekçok hadisenin meydana gelmesine sebep olan bu hareket, çok şiddetli muhalefetlerle karşılaştı. Dudhû'nun 1860 yılında ölmesiyle birlikte, hatırası günümüzde bile tamamen unutulmamış görünmesine rağmen, Ferâ'iziyye hareketi de son buluyordu.

Seyyid **Ahmed Bareilli ve Mücâhidiyye**

Seyyid Ahmed Bareilli'nin adını verdiği hareket daha faal tabiatlı bir hareketti. Seyyid Ahmed (1786-1831), yeniden cihad etmeyi telkin ediyordu. İngiliz işgali sebebiyle dâru'l-harb durumuna düşen Hindistan'da, işgalciye karşı savaşmak bütün müslümanlar için vazifedir. Seyyid Ahmed Bareilli, özellikle 1818 tarihinden itibaren fikirlerini Hindistan'ın kuzey bölgesinde yeniden yaymaya başladı. Hatta Petne ve Kalkütta'ya kadar indi. Fakat en büyük başarılarını Bangaldeş'te elde etti. O, uğradığı şehirlere vergi toplay-

cıları ve memurlar yerleştirdi. Böylece kurmayı tasarladığı Devlet'in ilk temellerini atıyordu. O, 1821'de hac yapmak üzere Mekke'ye gitti. Dönüşünde Sikh'lere karşı cihad etme çağrısında bulundu ve kendisini de imam olarak tanıttı. Seyyid Ahmed Bareilli, Sikh'lere karşı çarpışırken, 1831'de öldü.[61]

Halefleri bölündüler. 1839'da Dûst Muhammed'in tarafına geçen eski mücadele arkadaşı Nâsıruddin İlyas Ali, Seyyid Bareilli'nin beklenen Mehdî olduğu fikrini yaydı. Onun zuhûru Müslüman hakimiyetinin Hindistan'da yeniden tesisinin belirtisi olacaktır. Kerâmet Ali onun beklenen Mehdî olarak görülmesine karşı çıktı ve onu basit bir reformcu olarak değerlendirme yoluna gitti. Bu karışıklık, kesin olarak ancak 1863 yılına doğru ortadan kaldırıldı.

Mücâhidiyye tarafından yapılan bu cihad çağrısı, Sünnîlikte, büyük çoğunluğu ile Hanefî mezhebine mensup olan fukahanın ittifakını sağlamaktan çok uzaktı. Gerçi birçok hanefî âlim Hindistan'ın İngiliz işgali sebebiyle dâru'l-İslam vasfını kaybettiğini kabul etmekle beraber, İmam Ebû Hanîfe tarafından konulan şartların bu cihadın yapılmasının haklılığını ortaya koymak için bütünüyle mevcut olmadığı gerekçesiyle cihad vecibesini reddediyorlardı. Müslümanlar, bazı şans başarıları ile cihada girişmek imkanına sahip değillerdi. Zaten işgalci millet tarafından dinî vecibelerini yapmaktan menedilmiş de değiller. Nihayet, deniz yoluyla doğrudan Hindistan'a bağlanan İngiltere, müslüman hakimiyeti altında bulunan öteki ülkelerle Hindistan'dan ayrılmış olarak mütalea edilmemeliydi.

Sıddık Hasan Han ve Ehl-i Hadis

Öte yandan Sıddık Hasan Han'ın (ö. 1890) faaliyeti başka bir yönde gelişiyordu. Sıddık Hasan Han uzun yıllar Hicaz ve Yemen'de yaşadı. İbn Teymiyye ve Şevkânî'nin fikirlerine alaka duydu.[62] 1861'de Hindistan'a döndü. Dekkan Prensesi ile evlendi. Servetinin bir kısmını bu iki âlimin ve geleneksel İslâm'ın öteki temsilcilerinin eserlerinin basılmasını teşvik etmek için ayırdı. Kendisi de Arapça, Farsça ve Urduca yazan seçkin bir âlim olup birçok doktrin kitabı bıraktı. O, sözkonusu eserlerinde, içtihad teoriciliği yapıyor, mevcut mezheplerin ötesinde, Kur'an ve hadis'ten başka kaynakları olmayan hakikî doktrine yeniden dönmenin zaruretini savunuyordu.

Ehl-i Hadis ekolü, onunla birlikte, pekçok çevrede güçleniyordu. Ehlü'l-hadis, muhalifleri tarafından, çoğunlukla Arabistan Vehhâbiliğini Hindistan'a sokmak istemiş olmakla itham edilmiştir. Bununla birlikte, yalnızca Ahmed b. Hanbel veya herhangi bir mezhep imamının nazariyesine bağlanmaktan çok uzak olan ehlu'l-hadis, sadece Kur'an ve hadisi rehber edinmeyi gaye ediniyor ve Müslüman ulemânın ittifakını, hangi mesele hakkında olursa olsun, ancak Kur'an ve hadisin muhkem nassına isnad ettiği takdirde kabul ediyorlardı. İbn Teymiyye'nin adını verdiği bir çok başka fikir de, geleneksel tipte bir akide benimseyen evliyâya hürmeti yasaklayan ve kabul edilmez mütalea edilen bidatlere karşı mücadele eden ehl-i hadis ekolünde üstün bir yer işgal etti. Büyük kabiliyet ve derin bilgi sahibi insanları da saflarında toplayan ve hadis ilimlerinin eski itibarını kazanmasına katkıda bulunan bu gelenekçi reformculuk, derinlemesine bir inceleme konusu yapılabilecek mahiyettedir.

Sir Seyyid Ahmed Han Bahâdur ve Modernizm

Sir Seyyid Ahmed Han Bahâdur'un (ö. 1898) modern reformculuğu farklı bir yola koyuldu. Sir Seyyid Ahmed, 1810'da Delhî'de doğdu. İngilizlerle iyi münasebetler içerisinde olan aristokratik bir aileye mensuptur. Hindistan Şirketi'nde hizmet gördükten sonra, 1857 Sipahi ayaklanması patlak verdiği sırada, mahallî mahkemede bir meslek sahibi olmaya başlıyordu.[63]

Sir Seyyid, faydasız ve tehlikeli saydığı bu ayaklanmaya karşı çıktı. Urduca yazılan, daha sonra İngilizce'ye tercüme edilen bir çalışmasında bunun sebeplerini bulup göstermeye gayret sarfetti. 1857 Ayaklanmasını Rus ve Afgan oyunlarının neticesi gibi görmek isteyen bazı İngiliz gazetelerinin savunduğu tezi reddeden Sir Seyyid, bu isyanın, müslümanların ekseriya içinde bulundukları onur kırıcı durum, cahillikleri, kendi içlerine kapanmışlıkları ve İngilizler'in hıristiyanlaştırma teşebbüslerini el altından desteklemeleri ve inançları sebebiyle ortaya çıktığını söylüyordu.

Sir Seyyid şu kanaata varmıştı: Müslümanlar, şayet birgün Hindu çoğunluk tarafından boğulmak istemiyorlarsa, işgalci kuvvetle iyi ilişkiler kurmak ve kendilerini bütünüyle batı ilimlerinin etüdüne vermek zorundadırlar. Aynı şekilde o, din kardeşlerini geleneksel kültürlerine dönmeye çağırıyordu. Bu dönüş onu lafız itibariyle değil, fakat daha geniş olarak anlayarak, gerçekleşecektir. Böylece, daha çok mana itibariyle yorumlanmış

bir Kur'an'a dönüşü öngören Sir Seyyid Ahmed, hadise ve fıkha ikinci derecede önem veriyordu. O, müslümanlara, *"ya modern ilimlerin doktrinlerini reddetmeyi ve müesseselerini bozmayı ya da bunların İslâm inanç esaslarıyla uyum halinde olduklarını göstermeyi sağlayabilecek"*, modern anlayışlı bir yeni kelam ilmi vazetmeyi öğütlüyordu. Kendisi de, konuşmalarından birisinde, müslümanları geniş bir şekilde modern ilimleri etüd etmeye çağırmakla beraber *"mümkün olduğu ölçüde İslâm dinini savunmanın ve İslâmiyet'in orijinal ihtişamını gençlere öğretmenin"* asıl vazifesi olduğunu belirtiyordu. İşte onun bu düşüncelerinden, 1875'de Aligarh Koleji doğuyordu. Gerçek bir başarı sağlayan bu Kolejin ismi bir çeşit kültür ve anlayışın sembolü haline geldi.

Sir Seyyid'in siyasî sahadaki düşüncesine gelince; onun başlıca arzusu, Hindistan'da tek bir millet yapabilmekti. Böylece, İslâmiyet, Hinduluk ve Hıristiyanlık çatışmaksızın işbirliği yapabilecekler; her cemaat kendi hususi inançlarını muhafaza edecek ve bütün cemaatler elbirliğiyle bu milletin yetişmesi için çalışacaklar. Bununla birlikte o, çok kısa süre içinde, Hindu milliyetçiliğinin hızla gelişmesi karşısında, müslümanları cemaat olarak durumlarını güçlendirmeye çağırdı. O, yönettiği çeşitli kongrelerde, bu gayeye ulaşmak için, müslümanları cemaatlarının maddî ve manevî durumunun geliştirilmesi için çalışmaya davet etti. Sir Seyyid, Urduca'yı, aynı gaye ile, batılı eserlerin, özellikle İngilizce eserlerin düzenli tercümesi ile zenginleştirerek gerçek bir bilim dili yapmak istedi.

Sir Seyyid'in, Cemaleddin el-Afganî'nin şiddetli saldırılarına maruz kaldığını daha önce ifade etmiştik. el-Afganî, onu, din duygusunu zayıflatmak, müslümanlar arasına fitne sokmak ve İngiliz hakimiyetinin güçlenmesi için çalışmakla suçluyordu. Onun hücumları sadece bunlar değildi ve Sir Seyyid başka birçok düşmanla daha karşılaşmak zorunda kaldı. Ancak tesiri büyük oldu ve Sir Seyyid haklı olarak Hindistan'daki müslüman modernizminin ele başısı ve Hindistan'ın bir inanç esasına göre bölünmesine sebep olan bu cemaatcılığın öncüsü olarak değerlendirildi. Pakistan da onu öncüleri arasında sayabilir.

Denebilir ki, Seyyid Emir Ali (ö. 1928) için en önemli meşgale, gerek çok iyi bir İngilizce ile yazılmış olan edebî eserinden gerekse icratından ortaya çıkan sonuca göre, Hindistan müslüman cemaatının maddî ve manevî durumunu geliştirmek, Hindu çoğunluğun karşısında onların haklarını

savunmak ve siyasî eğitimlerini yapmaktı.[64]

Hindistan'daki müslüman reformizminin en seçkin temsilcilerinden birisi de Sir Muhammed İkbal'dir. (ö. 1938) O, İngiltere ve Almanya'daki uzun ikametleri sırasında batı kültürüne derinlemesine nüfûz etmişti. İkbal, köklü bir biçimde Avrupalılaşmaya kesinlikle taraftar değildi. Gerçek demokrasinin esaslarını Hz. Peygamber ve Hülefâ-i Raşidîn'in tesis ettikleri ilk müslüman cemaatın düzeninde arayıp bulmayı düşünüyordu. Bu sebeple o, bir yandan Batı dünyasında geçerli olan materyalist demokrasi tipine diğer yandan da bir bakıma kokuşmuş olan bu demokrasi tipine hayat veren merkantilizme karşı çıkıyordu. Onu bu anlayış içerisinde görmek dikkat çekicidir.[65]

Ahmediyye

Sir Seyyid'in modernizminin istikrar kesbettiği ve alaka topladığı sırada, Ahmediyye Mezhebi isminde yeni bir mezhep teşekkül ediyordu. Ahmediyye mezhebi adını kurucusu Mirza Gulam Ahmed'den (ö. 1908) almıştır. Mirza Gulam Ahmed, 1839 yılına doğru, Pencab bölgesindeki küçük Kadıyan şehrinde doğdu. Gulam Ahmed, 1889 yılı Mart ayında, taraftarlarından beyat almak hususunda Allah'tan müsaade aldığını ilan ediyordu. 1891 yılında da resmen kendisinin müslümanlar için Mehdî ve hıristiyanlar için de Mesih olduğunu bildiriyordu. O, bu fikirlerini Farsça, Arapça ve Urduca yazılmış çok sayıdaki kitaplarında açıkladı. Sözkonusu kitaplar sistematik bir çalışmaya mevzu teşkil edebilecektir. Onun eserlerinin en önemlisinin İslâmiyet'in öğretileri hakkındaki (Berâhin-i Ahmediye) eseri olduğu görülmektedir. Büyük ölçüde tasavvuftan ve batı kaynaklı modernizmden mülhem olan görüşleri, oldukça eklektik, bazan da şaşırtıcı, fakat onların pekçok çevrede kazandırdıkları başarıyı açıklamaya yardım edici bir spiritualizm ve idealizm yığını meydana getirmektedir.

Mirza Gulam Ahmed 1908'de öldü. Bunun üzerine Ahmedîler, Gulam Ahmed'in halifesi unvanı ile, Mevlay Nureddin'i başkan yaptılar. Nureddin, en azından başlangıçta nüfuzlu oldu ve idaresine karşı çıkılmadı. Fakat 1914'de vuku bulan ölümü Ahmedî cemaatını açık bir tefrikaya sürükledi. Kadıyân Ahmedîleri Mirza Ahmed'i gerçek bir peygamber olarak mütalea etmeye devam ederken, daha az sayıdaki Lahor Ahmedîleri onu yalnızca basit bir reformcu olarak görüyorlardı. Öyle görünüyor ki, bu iki cemaat

arasındaki kopukluk siyasî düzen sebebiyle daha çok büyüdü; Kadıyan Ahmedîleri (Kadıyaniyye)İngiliz hakimiyetine rahatlıkla razı oluyorlarken Lahor Ahmedîleri Hint milliyetçiliği sesine kulak veriyorlardı.

Kadıyân Ahmedîleri'nin idaresini ele alan Mirza Mahmud Ahmed (ö. 1954), İngilizce yazılmış birçok kitapta mezhebin öğretisini açıkladı. Kâdıyanîlik cemaatının öteki azaları da önemli ve muhtelif kitaplar yazdılar; Kâdiyânîler de gerek Hindistan ve Pakistan'da gerekse Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletleri'nde bir kısım periodik kitap bastılar. Bütün bu hacimli literatürün metotlu bir çalışma ile dökümünün yapılması ve tahlil edilmesi yararlı olacaktır. Aynı mülahaza, sayı bakımından daha az olan, fakat faaliyet gösterdiği bölgede, mezhebin yayılması için büyük bir gayret sarfeden Lahor grubu için de geçerlidir. Lahor Ahmedîleri'nin reisi Mevlana Muhammed Ali (ö. 1951), çok telif yapan bir yazar idi. Nitekim onun bir İngilizce Kur'an tercümesi vardır ve bu eser İngilizce ve Urduca basılmıştır. Ayrıca onun Hz. Peygamber ve İslâmiyet'in esasları hakkında çeşitli eserleri bulunmaktadır.

Bununla birlikte, gerek Kâdıyan Ahmedîleri gerekse Lahor Ahmedîleri önemli bir cedel edebiyatı meydana getirdiler ve bunun akisleri el-Ezher Üniversitesi dergisine kadar uzandı. Ahmedîliğin yayıldığı yerlerde Sünnîlik oldukça katı idi. Ahmedîler özellikle nübüvvet ve nesih görüşleri sebebiyle itham edildiler ve buralardan çıkarıldılar. Açıkca fukahaya hücum etmekle suçlandılar, İngiliz emperyalizminin destekçileri ve hatta uşakları olmakla itham edildiler. Veya en azından İngilizleri Müslümanlara tercih etmekle suçlandılar. Ahmedîler, gerek mana gerekse madde planında, bu sırada, şiî çevrede ortaya çıkmaya başlayan Behâîlik kadar tehlikeli görüldüler.[67]

VII. ŞİÎLİK'TEN TÜREYEN HAREKETLER

Şeyhîlik

İlhanlılar ve Safevîler devrinde önemli bir ilerleme kaydettiğini gördüğümüz Şiîlik'ten doğan büyük hareketlerin ilki Şeyhîliktir. Şeyhîliğin kurucusu Şeyh Ahmed el-Ahsâî'(ö.1826)'dir. Şeyhîlik adı da onun isminden kaynaklanmaktadır. Şeyh Ahmed, 1753'de, eski bir kültür merkezi olan el-Ahsâ'da doğdu. el-Ahsâ uzun süre Karmatîliğin kalesi oldu. Ahmed el-Ahsa-

î'nin ilk formasyonunu Şiiliğin çok güçlü olduğu memleketi el-Ahsâ'da hangi şartlar altında elde ettiği yeteri kadar bilinmemektedir. Aynı şekilde henüz genç olan el-Ahsâî'nin, Şiiliğin iki büyük mukaddes yerine, Necef ve Kerbela'ya yaptığı bir seyahat sırasında, hangi şartlar içerisinde tahsilini tamamladığı da pek bilinmemektedir.[68]

Şeyh Ahmed el-Ahsâî, bir süre Basra'da yaşadıktan sonra, 1806'da Fars'a geçti. Meşhed'i ziyaret etti ve dönüşünde Yezd'e yerleşti. O, burada, kendini ders vermeye hasretti. Feth Ali Şah Kaçar onu Tahran'a getirtti ve ikrama boğdu. Bununla birlikte onu bu şehirde tutmaya muvaffak olamadı. Daha sonra onun Kîrmanşah'a gittiği ve burada 1814 yılına kadar ikamet ettiği, bilahare Kazvin'e geçtiği bildirilmektedir. O, Kazvîn'de, fukahâ ile şiddetli bir mücadeleye girdi. Çünkü fukahâ onu, aşırı Şiiliğe dahil olmak, cismî haşrı inkar etmek, İmam Ali'ye uluhiyetin hulûl ettiğini ileri sürmek ve Allah'ın imamlara bu dünya üzerinde bir yaratma gücü feyzettiğini savunmakla suçluyorlardı.

Şeyh Ahmed el-Ahsâî, 1826'da, Medine'de, Mekke'ye yaptığı bir hac ziyaretinden kısa süre, sonra vefat etti. O, çok önemli bir itikadî eser bıraktı. Bu değerli eserin düzenli dökümü ve analizi henüz yeni başlamıştır.

Onun kurduğu ve gelişmesi hala nâ-tamam olarak bilinen ekolü, ilk halefi Seyyid Kazım Reştî (ö. 1259/1843) tarafından teessüs edildi ve gelişti. Seyyid Kazım Reştî onun güzide tilmizlerindendi. Mezhebin nazariyesinin teessüsündeki rolü açıklıkla görünmektedir.

Şeyh Ahmed el-Ahsâî'nin ikinci halefi Muhammed Kerim Han Kirmânî (ö. 1870) oldu. Kirmânî, babası tarafından Kaçar ailesine mensuptu. Oldukça önemli olan eserinin tamamı henüz basılmamıştır. Önemli kısım yazma haldedir. Onun eseri bütün İslâm ilimlerini ihtiva ediyordu. Felsefe ve teosofinin yanında, kimya ve ona yakın ilimleri de kapsıyordu. İlk şiddetli hadiseler, Nâsıruddin Şah'ın saltanatının başında, Şeyhîlik taraftarları ile bunların çok sayıdaki düşmanları arasında cereyan etti.

Şeyhîlik ekolünün başına, daha sonra, Kerim Han Kirmânî'nin iki oğlu geçti. Bunlar, Hac Muhammed Han Kirmânî (ö. 1906) ile Zeynu'l-Âbidîn Han Kirmânî (ö. 1942)' dir.

Ahmet el-Ahsâî'nin beşinci halefi, günümüzde şeyhîlerin başkanı olan Şeyh Ebu'l-Kasım Han İbrahimî'dir. İbrahimî, 1896 yılında doğdu ve Serkar Ağa adıyla anıldı. Geniş hacimli eseri, bazı noktalar üzerinde, Şeyhîliğin

imâmet ve âhiret anlayışına açıklamalar ve ilavelerde bulundu.

Şeyhîlik, bağdaştırıcı bâtınîlik yolu ile, Molla Sadra'nın nazariyelerine benzemektedir. Hatta doğrudan doğruya bunlardan çıkmış gibi görünmektedir. Aynı şekilde Şeyhîlik, Halepli Sühreverdî'nin ve İbn Arabi'nin teosofisini andırmaktadır.[69]

Bâbîlik

19. Yüzyılın ilk yarısında Şeyhîlik'ten, şiî kökenli yeni bir hareket ortaya çıktı. Bu hareket Bâbîlik'tir. Kurucusu Seyyid Ali Muhammed eş-Şîrâzî'dir. O, Feth Ali Şah'ın (ö. 1834) hükümdarlığı zamanında, 1820 yılına doğru Şîrâz'da doğdu. Ziyaret için geldiği Kerbela'da Seyyid Kazım er-Reştî (ö. 1843) ile karşılaştı. Seyyid Kazım er-Reştî, beklenen imamın yakında ortaya çıkacağını ilan ediyordu. Seyyid Reştî'nin tilmizlerinden olan Molla Hüseyin'in, 1844 yılı Mayıs ayında, Ali Muhammed eş-Şîrâzî'yi beklenen imamın "bâb"ı olarak tanıyan ilk kişi olduğu bildirilir. Herhalükarda Bâb'ın hareketi 1844 yılında ortaya çıkarılmaktadır. Bu hareketin ilk misyonerleri, *"el-hurûfu'l-hayy"*, fukahâyı kötüleyerek çağrıyı yaymaya başladılar. Bâb, hac yapmak için gittiği Mekke'de bulunduğu sırada, bâb olduğunu doğrulamış ve hemen arkasından, 1845 yılı ilkbaharında Şîrâz'a dönmüştür.[70]

Aynı sene içerisinde, Bâbîlerin ezan yerine Bâb'ın bâblığını tanımayı da ihtiva eden yeni bir namaza çağrı şekli ortaya atmak istemeleri üzerine, ilk şiddetli hâdiseler patlak verdi. İsnâ-Aşeriyye İmamîliğinin resmî mezhep olduğu bir ülkede, bu şekilde ortaya çıkan bir hareketin, çok sayıdaki gayri memnunları etrafında toplayabilen, hatta din ve devletin temellerini yıkan isyancı bir hareket olarak görünmesi tabii idi. Bâb 1847 yazında tutuklandı ve Azerbeycan'da, Makhu kalesinde hapsedildi.

Öte yandan, 1848 yılında, Nâsıruddin Şah'ın şah olmasıyla birlikte, iktidara faal bir hükümdar geliyordu. Nasıruddin Şah, Şeriat'tan açıkca bağlarını koparan, Devlet'e kuvvet yolu ile kafa tutacak kadar ileri giden Bâbîler'in bu hareketini ortadan kaldırmakta kesin kararlıydı.

Molla Hüseyin, 1849 yılı Temmuz'unda öldürülmeden önce, bir grup taraftarıyla birlikte Şeyh Tabersî türbesinde hükümet kuvvetlerine mukavemet gösterdi. Halk tarafından da desteklenen Bâbîler Fars'da, Neyrûz'da bir isyan başlattılar. Zencan'da patlak veren bir başka ayaklanma da bastırıldı. 8 Bâbî misyoneri Tahran'da katledildiler. Yargılanmak için Tebriz'e götürü-

len Bâb, ölüme mahkum edildi ve 9 Temmuz 1850'de kurşuna dizildi. İki bâbî, 15 Nisan 1852'de Nâsıruddin Şah'ı öldürme teşebbüsünde bulundular. Bu suikast yeni baskı tedbirlerinin alınmasına sebep oldu. Bâb'ın ilk ve en ateşli taraftarlarından biri olan şâire Kurretu'l-Ayn'ın öldürülmesi, son misyonerlerin sürgün edilmesi ayaklanmayı kesin olarak sona erdiriyordu.

Bâb, zengin bir eser bıraktı; en önemlisi *Beyân* adlı eseridir. Arapça ve Farsça yazılmış olan bu kitap onun doktrininin esasını teşkil eder. Fakat ona atfedilen başka eserler de vardır. Yusuf, Kevser ve Asır sûresi gibi muhtelif Kur'an sûrelerinin tefsirleri, devlet başkanına, eyalet valilerine veya ünlü din bilginlerine hitaben yazılmış risâleleri bunlardandır. Onun, bunların dışında itikâdî konular ve cedelle alakalı başka kitapları da mevcuttur. Bu zengin eserlerinin tenkitli bir envanterinin yapılması en büyük temennimizdir. Böyle bir çalışmada yapılacak olan metodik analiz, bâb nazariyesi hakkında derin ve geniş bir görüş verecek yegane yol olduğu gibi, bu mezhebi bütün açıklığı ile Şiîlik tarihine de yerleştirecektir.[71]

Bununla birlikte Bâb doktrininde hala karanlık kalan birçok önemli nokta vardır. Onun sadece 12. imamın bâbı olduğunu söyleyip söylemediğini; bu imamın düşüncesinin yetkili açıklayıcısı olarak, kendisinde mehdî vasfı olduğunu da iddia edip etmediğini ve nihayet, nübüvvet halkasının Muhammed Peygamberle tamamlanmış olduğu hükmüne vararak, bizzat kendisini yeni bir nübüvvet halkasının başlatıcısı olarak takdim edip etmediğini bilmek fevkalade güçtür.

Bâb, birçok vesile ile *"Allah'ın tecelli edeceği"* ve gelmesi yakın görünen kimseyi karşılamaya hazırlanmak icabettiğini ilan etti. İşte burada da, zuhûrundan itibaren herkesin itaat etmek mecburiyetinde olduğu bu vaadedilen beklemenin, onun düşüncesinde, gerçekten ne olduğunu bilmek de güçtür. Bu hususta çeşitli açıklamalar yapmak mümkündür. Bâb, bu sözü ile, 12. imamın, yeni bir peygamberin veya *Beyân*'ı ikmal etmekle görevli yeni bir Mehdî'nin zuhûrunun veyahut da, daha basit olarak Şeriat'ı muhafaza etme vazifesi kendisine tevdi edilmiş bulunan bir vasînin tayinini ilan etmiş olabilir. Aynı şekilde o, muhtemelen, şartların uymayı gerektirdiği zaruretlere bağlı olarak davetini bizzat kendi lehinde değiştirme imkanını beklemeyi düşünüyordu.

Çok eski kuşaklardan bu yana aşırı Şiîlik ve aşırı Sûfîlik'te geçerli olan birçok fikir Bâb'ın nazariyesinde toplanmıştı. Zatı itibariyle bilinmez olan

Allah, âlemin halikıdır; yokluğa ve ölüme terkedilmiş maddenin de yaratıcısıdır. Fakat bu iki âlem arasında, ruh âlemi vardır. İşte bu ruh âlemi gerçek realiteyi teşkil eder ve madde âlemi de onun zuhûrundan ve tecellisinden başka bir şey değildir. Peygamberler ve imamlar tarafından nakledilen kelamın yaratıcı kudretine inanç, bu kelamı teşkil eden harflere ve de bazı sayılarda fazilet olduğuna inançla devam eder. İstiareli veya mecaz yollu yoruma başvurmak, an'anevî eskatolojiye mesîhimsi bir yorum yapmak ve onu tasvir eden elemanlarda ölüm ve cisimlerin haşrını görmek imkanını vereceği gibi, aynı şekilde nübüvvet döneminin sona erdiği ve yeni bir dönemin başladığı, eski bir şeriatın mensuh olduğu ve yeni bir şeriatın geldiği anlayışına da yer verecektir.

Bâb'ın insanlara getirdiği şeriat, birçok noktada Muhammed'in şeriatını neshediyor ve gerek dinî vecîbeler gerekse sosyal ilişkiler yönünden onun yerine yeni esaslar getiriyordu. Cenaze namazı dışında, cemaatle namaz kaldırıldı. Abdest alma ibâdeti-ki ekseriya kompeksti, ilga edildi, fakat temizlik işleri emredildi. Her birisi 19 günden meydana gelen 19 aylık yeni bir takvim, eskisinin yerine kâim oldu. Bâb'ın evi ve hapsedilmiş olduğu yerler ziyaret yeri oldu. Kadının durumu düzenlendi. Hadler muhafaza edildi, fakat önemli ölçüde hafifletildi. Sarhoş edici içkiler yine yasak sayıldı. Aynı şekilde dilencilik de yasaklandı, fakat alınan bir dizi tedbir, sermaye ve kârlardan vergi almayı öngörüyordu. "*Yeryüzünün krallarına*", Allah'a ait olan nimetleri haksız yere ele geçirmemeyi öğütlemek için resmen bir çağrı yaptı.

Bahâîlik

Bâb'ın 1850'de ölmesi, yerine kimin geçeceği problemini ortaya çıkarıyordu. Bâb'ın halefi olma meselesi, Bahâîlik isimli yeni bir hareketin başlangıç noktasını teşkil etti. Bâhâîliğin kurucusu, Bahâullah lakabını taşıyan Mirza Hüseyin Ali Nuri'dir. O, 1844 yılından beri Bâb'ın ilk tilmizleri arasında bulunuyordu. 1852'de Nâsıruddin Şah'a karşı yapılan başarısız suikastten sonra hapse atılan Bahâullah bilâhare Irak'a sürgüne gönderildi. Fakat gerek Osmanlılar'ın oturulmasına müsade ettikleri Bağdâd'ta gerekse 185[illegible] yılında Süleymaniye bölgesine yaptığı bir seyahat esnasında davasını yayma yolunda gösterdiği gayret tekrar Fars hükümetini endişelendirdi ve Bâb-ı Âli'den onun uzaklaştırılmasını istedi.[72]

Bahâullah, Bağdâd'ı terketmeden önce, 21 Nisan 1863'de, şehrin civarındaki bir bahçede -ki bu tarihten beri Rıdvan bahçesi olarak adlandırılmıştır-, Bâb'ın, gelişini haber verdiği ve davetini tamamlamak vazifesini tevdi ettiği kişinin kendisi olduğunu açıkca herkese duyuruyordu.

Bu iddia Bâb'ın eski taraftarlarının görüş birliğini sağlamaktan uzaktı. Bahâullah'ın üvey kardeşi, "*Subhu'l-Ezel*" (sonsuzluk aydınlığı) lakabı ile tanının Mirza Yahya Nuri, *Beyân*'a harfi harfine bağlı kalmayı düşünüyordu ve Bâb'ın kendisini halefi olarak tayin etmiş olduğunu ileri sürüyordu. Bununla birlikte taraftarları olan Ezeliyye azınlıktaydı. Bu iki eğilimin sahipleri 1863 yılı Nisan ayında İstanbul'a sürüldüler ve buradan da Edirne'ye gönderildiler. Her iki topluluk Aralık ayında buraya yerleşmeye başladılar. Eski açıklamalarını yenileyen Bahaullah, Edirne'de resmen nübüvvet görevini ilan ediyordu. O, tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi, davasına bağlanmaya çağırmak üzere, birçok devlet başkanına mektuplar gönderiyordu.

Bahâîlerle Ezeliyye arasında durmadan hadiseler çıkması ve bunların çoğunlukla şiddet hadiselerine dönüşmesi Osmanlı hükümetinin, 1868'de bu iki düşman topluluğu birbirinden ayırma kararı almasına sebep oldu. Bahâîler Filistin'e, Akka'ya, Ezeliyye de Kıbrıs adasındaki Magosa'ya gönderildiler. Bahâullah Ağustos 1868'de Akka'ya vardı. Başlangıçta sıkı bir şekilde takib edildi ve 29 Mayıs 1892 tarihine kadar burada yaşadı. Fikirlerini açıklamak için çok geniş bir eser bıraktı. Yeni bir kutsal kitap olarak telakki edilen bu *Kitabu'l-Akdes* isimli eseri 1871-1874 tarihleri arasında telif edildi.

Bahâullah'ın yerine, mezhebin başına büyük oğlu Abbas Efendi geçti. Abdulbahâ diye adlandırılan Abbas Efendi 1844'de Tahran'da doğdu. Uzak ülkelere yaptığı çeşitli gezintilerinde babasını takip etti. Kardeşi Muhammed Ali'nin muhalefetiyle karşılaşmış olmasına rağmen Bahâîler'in büyük çoğunluğu onu babasının eserlerinin yetkili açıklayıcısı olarak kabul ettiler.[73] Abdulhamid'in saltanatı zamanında hapse konulan Abbas Efendi, 1908 inkılabından sonra, Jön Türkler'in iktidara gelmesi üzerine serbest bırakıldı. İşte bu tarihten itibaren onun için büyük misyoner seyahatler devri başladı. Bu seyahatler onu daha çok Avrupa'ya, Amerika'ya götürdü; o aynı gaye ile müslüman ülkeleri de gezdi. O, 1920 yılında, İngiliz hükümeti tarafından Büyük Britanya İmparatorluğu'nun şövalyesi tayin edildi. 28 Ka-

sım 1921'de Hayfa'da öldü ve cesedi Karmel tepesine nakledilerek Bâb'ın yanına defnedildi. Abbas Efendi, ölmeden önce, büyük oğlu Şükür Efendi'yi (ö. 1957) *"Allah davasının koruyucusu"* unvanı ile halefi tayin etmişti. Arapça veya Farsça yazılmış birçok önemli eser bıraktı. Bunlardan birkaçı batı dillerine tercüme edilmiş bulunmaktadır.

Bahâî hareketi, tesbit edildiği üzere, itikadî, felsefî ve içtimaî nazariyelere, ve de genellikle inanılandan daha açık dinî esaslara ve kültüre mâliktir. Buna ilave olarak diyebiliriz ki, Bahâîlik, müçtehid imamlarının hazırladıkları şekliyle Şiîlik ve Sünnîlikle uzlaşmaz olmakla beraber, problematiği, yapısı ve hatta getirdiği bazı çözümler itibariyle İslâmi kökenlerinin damgasını korumaktadır.[74] Bahâîliğe göre Allah, müteal ve bilinmez bir zâtiyete sahiptir. Bu mezhep, vahdetiye, ye düşmüyorsak, filozoflar ile birlikte, Allah'ın yanında âlemin de ezeli olduğunu kabul ediyor. Allah'ın zatı, tecelli ederken âlemi yarattı. Ne kelam ilminin anladığı gibi yaratma kavramına ne de İbn Sina felsefesinin belirlediği şekliyle sudûr mefhumuna dayanmaksızın âlemin yaratılışı böyle açıklanabilir.

İlahî tecellileri de olan Peygamberler insan ve Allah arasında zarurî vasıtadırlar. Ancak onlar bu görevlerini doğrulamak için, uluhiyetin hulûl ettiğine inanmaları veya bir adamın, sadece kendi yetenekleriyle ilahî bir tayin olmaksızın, peygamberlik mertebesine yükseleceğini düşünmeleri gerekmez.

Hz. Adem ilk peygamberdir; daha sonra Yahudiliğin ve İslâm'ın peygamberleri geldiler. Zoroastre da peygamberler arasında sayıldı. Muhammed'den sonra Bâb gelir ve nihayet, kendisiyle birlikte yeni bir dönem başlayan Bahâullah gelir. Böylece Bahâîlik, bu nübüvvetin zirvesinde, bütün önceki vahiylerin zatını açıklamaya gelen ve günümüz dünyasının problemlerine çözüm getiren bir vahiy gibi görünmektedir.

Bahâîlik, fert ve toplum hayatını düzenlemeyi gaye edinen bir yığın talimat ortaya attı. Bu esaslar, faal duruma geçmeyi istedikleri ölçüde, devlet siyaseti sahasında da ağırlığını hissetirecektir. Bahâiliğin evrensellik iddiası Şiîlik ve Sünnîliğin ananevi akideleri tarafından tanınmamış olmayacaktır. İslâmiyet, ulemasının açıkladığı şekliyle soyunun birliğini sağlamaya her zaman hazır ve insanı yegane mutemedi olduğu ilahi hakikatten uzaklaştırabilen muhtariyetçiliklere karşı mücadele etme istidadında bir din olarak görünmüştür. Aynı şekilde, müslüman teolojisi, geçmişte, hiçbir zaman il-

mî disiplinlerin meşruiyetine karşı çıkmadı. Ancak bu sözkonusu ilmî disiplinler, âlemi incelemeye yönelirken, yaratıcıyı tanıma konusunda mürecceh bir üstünlük iddiasında bulunmadıkları takdirde geçerlidir. Yine dinde sosyal problemlere bir çözüm arama arzusunun tamamen yeni bir fikir olduğu da söylenemez.

Bununla birlikte, sözkonusu gayelere ulaşmak için bahâî nazariyesi tarafından kullanılan vasıtalar onu Şeriat'ın yeniden yapılanmasına götürdüler. Açıkca ilan edilen pasifliği, onu, cihadı ve fukahânın düzenlemiş olduğu şekliyle rey'i reddetmeye sevketti. Onun müşterek inanç anlayışı da, dinleri ve mezhepleri aynı seviyede eşit tutmayı esas alan bir çokçuluğa varmasına sebep oldu. Ortak milliyet düşüncesi ise, ona, bir evrensel barış doktrini görüşü kazandırdı. Böyle bir barış nazariyesinin esasları, müşterek bir eğitim yolu ile ortaya atılıyordu ve bütün davalar için milliyet üstü bir hakemlik öngörerek sağlamlaştırılıyordu.

Buna karşılık eğer Sünnîlik ve Şiîlik, fazla şiddetli olmadan bu noktalardan bazıları üzerinde Bahâîliğe uyabilselerdi bile, yine de bahâî öğretisinin öngördüğü şekilde şeriatın hafifletilmiş yapılanmasını kabul etmek onlar için mümkün olamazdı. Topluca yapılan her türlü ibadeti reddetmek, cuma namazını ve iki bayram namazını idare etmek imtiyaz ve vazifesini devlet başkanına veren bir sistemle bağdaşmıyordu. Evlilik ve halef olmak için öngörülen yeni esaslar da genellikle kabul edilen fikirlerle çatışıyordu. Fakat Bahâîlik bu noktada da, müctehid bilginlerin düzenlemiş oldukları şekliyle nazariyelerden kopmakla beraber, doğduğu ana din ile olan bağını birçok noktada devam ettiriyordu. Maruz kaldığı şiddetli saldırılar bunu düşündürebilecektir. Bununla birlikte Sünnîlik ve Şiîlik, durum ne olursa olsun, Bahâîliği, kendi davetlerinin pozitif verileri ile bağdaşmaz olarak mütalea ederek, reddederler. [75]

VIII. LÂİKLİK VE REFORMCULUĞUN TEPKİLERİ

Kemalist Lâiklik

Dünya işlerini, en azından kısmen, Şeriat tarafından vazedilen esaslar veya bu Şeriat'ın tutucu fikirleri dışında idare etmek geleneksel nazariyenin de tanıdığı bir fikirdir. Bunlar, emredilen ve yasaklanan şeylerin dışında, insanın en azından zâhiren kararının ve fiillerinin sahibi olduğu geniş meşru

alanı kuşatır.

Öte yandan şer'î kanun gerçekten fertlerin hayatı ile devletlerin hayatının hepsini birden kesinlikle düzenlemedi. Müslüman hükümdarlar, mersûm veya kanunlar yolu ile, dinin kesin yasaklarına karşı olmadığı ve zamanın zaruretleri ile doğrulanabildiği ölçüde kabul edilen, gerçek bir hukukî sisteme başvurmakta asla tereddüt etmemişlerdir.

Müslüman cemaat düzeninde, gerçek bir ruhbanlığın bulunmayışı ve cemaatın, yeterli bilgisi olan her üyesi için iyiliği öğütleme ve kötülükten yasaklama imkanının olması, İslâmiyeti dinlerin en lâiki yapmaktaydı.

Bununla birlikte doktrin olarak lâikliğin İslâm âleminde ortaya çıkması çok sonra olmuştur. Geleneksel müesseselerin kendilerini temelden yenileme yoluna gitmesiyle birlikte, 19. yüzyılda, lâiklik batı hakimiyeti veya tesiri altına giren ülkelerde vücut bulmaya başladı. Bu yenilik (reforme) sadece eğitim, kadının durumu ve hukuk teşkilatı alanlarında değildi; ekonomik hayat, devlet yapısı ve siyasî ideolojilerin yeniden düzenlenişini de kapsıyordu. Bununla birlikte İttihat ve Terakki ideolojisi tarafından hazırlanan lâiklik, Birinci Dünya Harbinin sonunda, müslüman vicdanına Mustafa Kemal Atatürk'ün reformlarıyla zorla ve baskıyla, bir çeşit kaba kuvvetle girdi.[76] Devlet doktrini olarak lâikliğin iktidara gelmesi, tıpkı tanzimât dönemi reformları gibi, çağdaş Türkiye tarihinde, çok vahim bir buhrana bağlandı. 23 Nisan 1920'de Ankara'da, Büyük Millet Meclisi tarafından başkan seçilen Mustafa Kemal, İstanbul hükûmetine ve İttifak devletlerine karşı kurtarıcı bir savaş açtı. 23 Temmuz 1923 tarihinde yapılan Lozan Antlaşması, Sevr'in küçük düşürücülüğünü onarıyordu ve siyasî müesseselerin yeniden teşkilatlandırılmasına da başlanılmıştı.

Daha önce İttihat ve Terakki Partisi'nin, esaslı bir yenilemeye tabi tuttuktan sonra muhafaza etmeyi ümid ettiği bir müessesenin tasfiyesini kademeli olarak gerçekleştiren yeni rejimin ilk kurbanı, önceden de düşünülmüş olduğu gibi, hilafet oldu. İstanbul'da bulunan ve Büyük Millet Meclisi tarafından vatana ihanet etmekle suçlanan halife Sultan Vahdettin 17 Kasım 1922'de Türkiye'yi terketti. Ankara hükûmeti onu düşük ilan etti ve yerine Prens Abdülmecid'i getirdi. Büyük Millet Meclisi, 1 Eylül 1922'de saltanatın kaldırılmasını ve 3 Mart 1924'de de hilafetin tamamen ilgasını kararlaştırdı. Böylece, daha önce gerçek hüvviyetini kaybeden, uzun yüzyıllardan bu yana bütün müslümanları tek bir idare altında toplamaktan aciz ka-

lan ve ekseriya anlaşmazlıklar mevzuu haline gelen hilafet müessesesi yok oluyordu.

Alınan yeni tedbirler, dine dokunmaktan sakınılmakla beraber, yine de geleneksel müesseselere çok ciddî bir darbe vuruyordu ve bunları ilham eden niyetlerin gerçek tabiatı üzerinde bir tereddüt meydana getiriyordu. Bir İsviçre medenî kanunu alındı. Tarikatlar ortadan kaldırıldı ve sokakta dinî kıyafetler giyinmek yasaklandı. Efrenci (gregorien) takvimin kabulü ve pazar gününün hafta tatili yapılması, yalnız bu iki şey bile tamamen bir inkılaptı. Geleneksel tipteki din eğitiminin yerine modern ve nötr bir eğitim geçti. Arab alfabesinin bırakılarak Latin alfabesinin kabul edilmesi daha da esaslı bir inkılaptı. Teknik planda önemli yararlar taşıyan bu reform, yeni nesilleri geleneksel miraslarından kopararak, onları devletin uyguladığı eğitimi rahatlıkla elde edebilecek duruma ulaştırır mahiyetteydi. İslâm üzerine kurulmuş olan geleneksel ideal yerini en büyük desteklerini milliyetçilikte bulacak olan yeni ideolojilere bırakıyordu. Muhalefetler ve mukavemetler bertaraf edildi; bunları yapmak muhafazakarlık ve gericilik olarak takdim edildi.

Kemalist lâiklik sadece Türkiye'nin dahilî tarihi için değil, fakat bütün müslüman dünyası için önemli bir hadise oldu. 40 yılı aşan bir süreden beri bütün bu ülkelerde çeşitli düzenlemler ve farklı ölçüler dahilinde yapılan muhtelif reformalarda Kemalist laikliğin tesiri kolaylıkla görülür. Bu reformların başında batı tipinde bir öğretim geliştirmek, kadının durumunu düzenlemek, vakıfları yeniden teşkilatlandırmak veya laikleştirmek veyahut verâset idaresine dokunmak gelir. Devletin dinden ayrılması gerektiği fikri de büyük ölçüde Kemalist laiklik sayesinde etrafa yayıldı. Aynı şekilde birlik ve beraberlik prensiplerini ırk, dil ve millî iradede arayacak olan milliyetçi ideolojilerin de bu sayede yeşerdiği gözlenebildi. Müslüman dünyanın aşırı farklılığı ve sömürge devrinden arta kalan idarî bölünmeler bunun hazırlanmasını ve başarılı olmasını tamamen şüpheli kılmaktadır.[77]

Ancak bunun dahası da var. Bir batı tarihi tenkitçiliği tesirinin katıldığı laiklik ekseriya müslümanları ve bazan da fakihleri, hiçbirşeyin tereddüt etmeye müsade etmeyeceği bir samimiyetle, geleneksel İslâm idealinin bizatihi teşekkül ettiği ve kendini ortaya koyduğu şartlar üzerinde kendi kendilerine soru sormaya sevketti. Bu yeni anlayışın en manidar misali, Şeyh Ali Abdurrezzâk'ın, hilâfet buhranının yaşandığı 1925 yılında yayınladığı

İslâm ve hakimiyetin esasları konusundaki değerli denemesi (le Califat, Paris 1925) tarafından verildi.

Yazar, bu kitabında İslâm dininin devlet şekli ile ilgilenmediği ve müslümanların itaat etmek istedikleri hükûmetin seçiminin yalnızca ve kesinlikle onların serbest kararlarına bağlı olduğu görüşünü savunuyordu. Fakat, bu fikri savunmak ve geçerli kılmak için İslâmiyetin nazarî-tarihi yapısını bütünüyle mevzu bahsetmek icabedecektir. Hz. Peygamberin hayatına verilmesi icabeden mana, Hulefa-i Râşidin'in hilafetlerinin meşruluğu ve son olarak müslüman nazariyesinin tümünün; yani Kur'an, hadîs, icma ve kıyasın isnad ettiği esasların meşruluğunun da sözkonusu edilmesi icabeder.[78]

Reşid Rıza'nın Muhafazakar Reformculuğu

Atatürk reformlarının başarıya ulaştırdığı ve bazı siyasî partileri ve devlet adamlarını kendine çeken laikleştirici radikalizm tehlikesi netice itibariyle reformcu geleneğin bir sertleşmesini ve katılılaşmasını peşinden sürükledi. Bu noktada, Reşid Rıza'nın 1898 yılında Kahire'de kurduğu *Menar*'ın yöneldiği istikamet oldukça karakteristik görünmektedir.

Daha önce Reşid Rıza, Cihan Harbinden önce, Türk laikliğinin başlangıçlarında karşı çıktı. O, 1908'de gerçekleşen Jön Türk inkılabından sonra, İstanbul'a geldi. İttihat ve Terakki Partisini İstanbul'da, bilinçlendirme ve bütün müslüman ülkelerde yayılan propaganda istikametinde bir seminer düzenlemeye ikna etmek istiyordu. Ancak bu seyahati başarısızlıkla sonuçlandı. Reşid Rıza, inançsızlığını ve ırkçılığını reddettiği bir hareketle anlaşma zemini bulmanın imkansız olduğuna kani olarak ülkesine dönüyordu. Bununla birlikte Hindistan'a yaptığı seyahattan çok mutlu oldu ve 3 Mart 1912'de Rodos adasındaki seminerini başlattı. Ne varki savaşın faaliyetlerini durdurması yüzünden vaadlerini yerine getiremedi.[79]

Hilâfet buhranının ortaya çıkması üzerine çatışma daha da şiddetlendi. Bunun üzerine Reşid Rıza, hilafeti savunmak ve çeşitli restorasyon formülleri teklif etmek için, bütün bir dizi makale yazdı ki, bunlar bir ciltte toplanmıştır. Öyle görünüyor ki o, öngörülen çözümlerin yeterliliği konusundaki pekçok kuruntuya itibar etmemiştir. Reformun ana fikri, her müslüman ülkede, hem mevcut ekollere bağlı kalan muhafazakarlara hem de kendi dini ve kültürel miraslarından ümitlerini keserek yabancı kaynaklı

bir ekole bağlanacak ve hatta onun hizmetine girecek olan taklitçi bir batılılaşma taraftarlarına da muhalif bir üçüncü parti kurmaktı. Halife, büyük bir müctehid gibi, kendi ülkelerinde millî bağımsızlık için çalışan, fakat müslüman toplumun yardımlaşması anlayışını bütün canlılığı ile muhafaza eden bu partilerin hepsinin önderi idi.

Öte yandan Reşid Rıza, Hicaz'la ilgili ideolojisini ve siyasetini savunduğu Vehhâbiliği bazı yönlerden tenkit ediyordu. Daha sonra onun tutumları, bir reformcununkinden ziyade, değerlerini yeniden gündeme getirdiği geleneksel İslâm'ın bir müdafiinin tutumları oldu. 24 Ağustos 1935'de ölen Reşid Rıza değerli bir eser, bırakıyordu. Onun eseri yalnızca günlük realite konusunda titiz davranan bir nazariyecinin eseri değil, aynı zamanda oldukça bilgili bir din bilginin, kelamcının ve yorulmak bilmeyen büyük bir yazarın eseridir. Reşid Rıza, el-Afganî'nin yolunda giden birisi gösterilmesine ve Abduh'un en önde gelen tilmizi diye takdim edilmesine rağmen, reformculuğu daha muhafazakar bir istikamete ve tarikatlar bidatlarına fevkalade karşı olan bir anlayışa doğru yönlendirdi. Aynı şekilde Arapçılık fikri, onunla birlikte en büyük müdafiilerinden birine kavuşuyordu.[80]

Yabancı tesirine karşı mücadele etmek ve müslüman toplumun büyük geleneklerini yeniden canlandırmak gayesiyle, Birinci ve İkinci Dünya Harpleri arasında, birçok başka akım daha ortaya çıktı. el-Ezher Üniversitesi tarafından desteklenen *Arab-Müslüman anlayışı*'nın gittikçe güçlenerek kendini gösterdiği Mısır'da, 1927'de, hıristiyan misyonerlerin faaliyetine cevap vermek için Genç Müslümanlar Cemiyeti kuruldu. Başarılı günler yaşayan bu büyük cemiyetin gayesi, köylü ve şehirli gençliğe reformcu ideale uygun tamamlayıcı bir İslâmî formasyon vermekti. Bununla birlikte bu sıralarda misyoner faaliyetleriyle kendini belli eden birçok başka teşekkül de ortaya çıktı. Bunlar hemen hissedilecek tarzda muhtelif zümreler arasında derinlemesine nüfuz ettiler.[81]

Mısır tesiri, gerek milliyetçilik tesiri gerekse *Menar* tesiri kadar Kuzey Afrika'da kurulan ilk reformcu partiler üzerinde kendini hissettiriyordu. Cezayir'in reformcu ulemâsı, iki cihan savaşı arasında, bu ülkede, inanç ve kültür seçimleri ile aynı zamanda Arap ve Müslüman olmak isteyen milliyetçi bir anlayışın canlanmasında büyük katkıda bulundular. Aralık 1934'te Fransız ve Faslı yöneticilere takdim edilen ve Fas milliyetinin sahneye çıkışını gerçek anlamda belirleyen Fas reformları planı, müslümanların haklı

davalarında çok büyük bir paya sahiptir.[82] Yalnızca bu iki misal bile empoze edilmiş bir idari bölümlemede bütün İslâm âleminde harekete geçmiş olan büyük isteklere ve problemlere bir çözüm bulmak istemenin ne kadar yapmacık -sun'î- olduğunu göstermek için yeterlidir.

Müslüman Kardeşler Cemiyeti

Ancak, kurulan bu cemiyetlerin en önemlisi Müslüman Kardeşler Cemiyeti oldu. Gerçek bir dinî ve siyasî tarikat olan bu cemiyet, bütün bir teşekküller şebekesini bir mürşidin idaresinde İslâmiyetin hizmetine vermeyi düşünüyordu. Aynı şekilde bu cemiyet, geçmişte, büyük ekseriyetle büyük hanedanlıklara ve güçlü devletlere yol açan tarikatları hatırlatmayı da ihmal etmedi.

Bu teşkilatın kurucusu, sıradan bir taşra ilkokulu öğretmeni olan Hasan el-Benna (ö. 1949) oldu. Hasan el-Benna tahsilini Kahire'de Dâru'l-Ulûm'da tamamladı. Fakat o, uzun sözün kısası, kelamın bütün inceliklerini bilen bir mütekellim, fakihlerin vicdan biliminin üstadı olmuş bir usülcü hususiyetlerine sahip olmaktan ziyade, cemaatı ahlakî bir reforma tabi tutma arzusu ile yanan bir sûfi özellikleri taşıyor görünmektedir.[83]

Belagatlı bir hatip, sabırlı bir vâiz, anlaşılır ve açık bir yazar olan Hasan el-Benna, davetçi çalışmasını toplumun bütün tabakalarına ulaştırdı. Teşkilatın ilk çekirdeğini Mart 1928'de, Süveyş kanalı üzerindeki İsmailîyye'de kurdu. Aynı Teşkilatın Kahire'de resmen kuruluş tarihi ise 11 Nisan 1929'dır. Hasan el-Benna, 1933'de Kahire'ye yerleşti. 1936'da Çağdaş Mısır'ın rönesansı için çok çalışmış olan Kral Fuad da bu sene ölmüştür. Hasan el-Benna kendini tamamen yeni teşkilata vermek için öğretmenlik vazifelerini bırakıyordu. 5 Mart 1936'da tarikatın gazetesinin ilk sayısı çıkıyordu. Savaş sonrası Mısır'ın hareketli hayatında teşkilatın rolünün gerçekten ne olduğunu tam bir ciddiyetle araştırıp ortaya çıkarmak vazifesi yarının tarihçilerine aittir. Aynı şekilde teşkilatın kurucusunun hangi şartlar içinde 12 Şubat 1949'daki trajik sona geldiğini açıklığa kavuşturmak da yine bu tarihçilerin görevidir.

Bununla birlikte kurucusunun ölümüyle tarikat yok olmadı. Daha 1950'den itibaren, tutuklanan bir kısım İhvân serbest bırakıldılar ve tarikatın başına el-Hudeybî isimli bir mürşid geçti. el-Hudeybî, Abdulkadir Udeh'in en seçkin yardımcılarından biri idi. Gerek el-Hudeybî gerek Udeh,

her ikisi de devlet mahkemelerinde hakimdi. İşte burada da, yarının tarihçileri için önemli bir güçlük var. Faaliyeti 1954'de inkitaa uğrayan teşkilatın gerçek rolü açıklanmadan, askerî yönetimin gerçek rolü vuzuha kavuşmadan, askerî yönetimin ilk yıllarının tarihini, 23 Temmuz 1952'li yıllara kadar varan Mısır'daki monarşinin sona eriş tarihini yazmak imkansız olacaktır.

Bu araştırma çerçevesinde, aynı ölçüde önemli bir başka çalışma, Müslüman Kardeşlerin mülhem olduğu muhteşem literatürün envanterini ortaya çıkaracaktır. Bu envanterin yokluğu çalışmalarımıza çok sayıda boşluklar katmaktadır.

Şüphesiz teşkilatın ideolojisini anlamak için Hasan el-Bennâ'nın fikirlerinden başlamak uygun olacaktır. Bizzat Hasan el-Bennâ, bir dizi küçük broşürde bunları açıklamak zahmetinde bulundu. Bu küçük broşürler, gerek formaları itibariyle gerek kısalıkları yönünden, hem işportada satmak hem de yaymak için oldukça elverişli, kolay anlaşılır el kitabı mahiyetindeydi. Bunlar içerisinde en ilgi çekicileri tamam olmayan "el-Akâîd" isimli akide kitabı, İkinci Dünya Harbi sırasında yazılmış görünen "*Entre Hier et Aujourd'hui*" (Dün ve Bugün Arasında) adlı bir başka küçük broşürü ve son olarak "*Vers la Lumiere* (Işığa Doğru) isimli kitabıdır. O, 1947'de yazdığı bu sonuncu kitabıyle, Mısır ve dünyadaki birçok siyaset adamına ve dinî şahsiyetlere bir bildiri sunmaktadır[84]

Bununla birlikte birçok başka kitap daha ortaya çıktı. Bunlar arasında Abdulkadir Udeh ve Muhammed Kutub'un siyasî müesseseler ve İslâm'ın ekonomik ahlakı üzerine yazdıkları kitaplar zikre değer. Tarikatın gelişimini ve dahilî değişikliklerini, doğuş ve seyrinin gerçek durumlarını ortaya koyabilmek için işte bu literatürün düzenli bir döküm ve tasnifinin, tahkik ve tahlilinin yapılmasını beklemek lazım gelecektir.

Müslüman Kardeşler Öğretisinin Mana ve Muhtevası

Müslüman Kardeşler öğretisi el-Afganî'nin öğretisine dayanmakla beraber, inkar edilmez bir şahsiyetle birlikte çağdaş müslüman reformculuğu tarihinde kendini belli ediyor. Hasan el-Bennâ, akidesini büyük ölçüde geleneksel inanç sisteminden farklı bir temel üzerinde açıklıyor. Bu sebepledir ki o, *Akâid* adlı kitabını dört büyük bölüme ayırıyor. Allah'ın sıfatlarını, isimlerini ve fiilleriyle ilgili problemleri ihtiva eden ilâhiyât; çeşitli peygam-

berlerin, masumiyetlerinin ve onlara gelen kitapların tahkikini ihtiva etmesi icabeden nübüvvet; melekler, cinler ve ruhla alakalı inançları konu alan ruhâniyât; nihayet vahiy dairesinde, berzah hayatı, kabir azabı, ba's, hüküm günü ve ebedi ceza ile alakalı hususları ele alan semiyyât bu dört bölümün konularını teşkil eder.

Hasan el-Benna'nın akide kitabı, bize ulaşan şekliyle tamam değildir. Dört büyük bölüm olduğu bildirilmesine rağmen sadece birinci bölüm mevcuttur. Fakat kitapta yer verdiği gelişmeler onun geleneksel muhalefetleri aşmakta kesin kararlılığını ve bütün müslümanları, itikadî ihtilaflarının ve bir başka çağdan intikal eden çatışmalarının ötesinde, yeni tehlikeler karşısında, geniş bir cemaatcı birleşmede toplamak isteğinde olduğunu gösterir o, her ne kadar kendisinin selefî olduğunu söylüyorsa da hiçbir zaman halefi kötülemiyor ve sırası geldikçe Gazalî, Fahreddin er-Râzî'yi hatta bir gayri Müslim feylosofu zikretmekten çekinmiyor. Aynı şekilde onun, akide sistemini teşkil eden bölümler arasında, geleneksel akide kitaplarında sahabiler, Hulefâ-i Raşidîn veya imâmetin şartlarıyla alakalı problemlere tahsis edilen konuları hiç zikretmediği görülmektedir. Belki de onun bu kesin kararlı sessizliği müslümanları, ister Şiiliğe ve Hâricîliğe, isterse Mu'tezileye ve Sünnîliğe mensup olsunlar, nihayet birleşmiş olan enerjilerini daha acil ve önemli işler yapmak konusunda birleştirmek için, geçmişte olan ve pekçok fitne-fesada sebep teşkil eden olayları unutmaya götürme arzusundan kaynaklanıyordu. Nazariyeci, gerçek anlamda ahlak ve siyasetin emirleri önünde eğilir.

Günümüzde Müslümanlara düşen vazife, Hasan el-Benna'nın "Dünden Bugüne" isimli kitabında açıkladığı gibi, iki yönlüdür. Birincisi hür olmak ve müslüman ülkeleri, tesirini hala devam ettiren yabancı hakimiyetinden tamamen kurtarmaktır. Kuzey Afrika, Fransız ve İspanyol hakimiyeti altında inim inim inledi. İtalyanlar, yerli müslümanlarını fevkalade sert bir muameleye ve baskıya tabi tuttukları Libya'yı bir koloni yaptılar. Mısır ve Sudan İngiltere'nin gerçek bir protektorası olmaya devam ettiler. İngiltere Filistin'i yahudi milliyetçiliğine sattı; Suriye bir Fransız kolonisi, Irak da İngiliz sömürgesi oldu. Hicaz sahte anlaşmalara bağlı tutuldu. Yemen istikrarsız bir idareye sahipti ve devamlı olarak yabancı müdahalelerin tehdidi altında yaşadı. İran ve Afganistan her zaman kendilerini ele geçirmek için çatışan iki büyük imparatorluğun aşırı emellerinin hedefi oldu. Türkistan ve

yakın komşuları ise, Rusya'nın bir kolonisi idiler ve Bolşeviklik tarafından gayri insani muamelelerin en kötüsüne maruz bırakıldılar. Ve nihayet Diaspora müslümanları hiçbir müstakil devlete sahip değillerdi ve İslâmiyet onların yardım ve himaye isteyebilecekleri bir güç olacaktır.[85]

İkinci büyük vazife, yeniden ele geçirilen ve asla başkasına devredilmez olan İslâm vatanında, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in belirledikleri şekliyle İslâm anlayışına yeniden sahip olmak ve beşer varlığının temel haklarını garanti etmek için, batılı yıkıcı ve küçültücü tesirlerinden kurtarabilecek gerçekten bağımsız bir devlet kurmak olacaktır. Bu şekilde tasavvur edilen düzen aynı zamanda gelenekçi ve ilerici olacaktır. Kur'an ve Sünnet tarafından tayin edilen ve, hikmet ve gayelerine göre tanımlanan genel esaslar, kurumlara geçebilmek için, açık bir şekilde yeni ve önceden kestirilmeyen durumlara intibak etmelidirler.

İşte bu çoğunlukçu veya üniter devlet, doğruyu söylemek gerekirse, yegane ve gerçek kaynağı sadece Kur'an olmasına rağmen, teokratik bir devlet değildir. Tabir caiz ise, bu bir hilafet cumhuriyetidir. Bu devlette müslüman cemaatın fertlerinin serbestçe seçtikleri devlet başkanından, sünnî fıkıh kitaplarının Kureyş soyundan gelme dışında-halifeden istediği vasıflara sahip olması istenecektir. Otoriter olan hilafet cumhuriyeti, diktatorcü bir devlet değil, fakat cemaatcı bir devlettir. Bu devlette, Kur'an'a olan aynı inanç yoluyla birbirine bağlanmış olan idareciler ve idare edilenler, aynı ortak gayelere ulaşmak için, birlik ve beraberlik halinde, el birliği ile çalışmak zorundadırlar. Yine bu devlette, idarecilerin istişare etmesi bir vazife olduğu gibi, idare edilenlerin de, müşterek faydayı temin etmek gayesiyle, *"hayır tavsiyeleri"* şeklinde şahsi görüşlerini ifade etmeleri ve ayrıca *"iyiliği emredip kötülükten yasaklamaları" da* bir vazifedir.

İslâmiyet, kaynakların bize bildirdiğine göre, insanlara kullanabildikleri mallarının mülkiyetini garanti eder. Fakat bu kullanma şeriat'ın çizdiği sınırlar çerçevesinde olacaktır. Kısacası kulların ölçülü bir anlayışla kullanmak mecburiyetinde oldukları malların yegane sahibi Allah'tır. Bu malı kullanırken, ne cimrilik ne de israf etmek lazımdır. Yine bu mallardan, ortak mal üzerinden kendilerine intikal eden ve yine kendilerine Allah'a kulluk etme imkanını veren payı, devletin kanunları doğrultusunda, mirastan mahrum edilmiş kimselere iade etmek üzere kullanmaları lazımdır. O halde devlet, İhvan'ın da anladığı gibi, ne marksist zorbalığa boyun eğmiş bir

devlet ne de riba üzerine kurulmuş kapitalist bir devlettir. Fakat zenginin fakirin arkadaşı ve ortağı olduğu sosyalist bir devlettir. Bütün fertlerin maddî durumunu emniyet altına almak ve müntesiplerini de emniyeti altındaki zaruri güçle donatmak arzusunda olan bu müslüman ve sosyalist devlet, İhvan'ın anladıkları şekilde, sözkonusu mal, kendi malı ve fiilinin gayesini de kendi kuvveti yapmamak zorundadır. Kur'an ve sünnet tarafından dikte edilen ahlaka bağlı olan, herşeyden önce bir barış ve uzlaşma ideali ile yaşayan bu devlet, bütün reayesinden bir fedakarlık ve ahlakî safiyet iradesine sahib olmayı ister. Bu ahlakî safiyet ve fedakarlığın kurtarıcı örneğini, büyük ölçüde metaryalizm ve merkantilizm tarafından işgal edilen bir dünyada, yalnızca yeniden kaynaklarına dönerek İslâm verebilir.

Değişiklik ve Süreklilik

Bununla birlikte İslâm âlemi yolunu, son onluklarda, ne düşlerin ve güçten düşmelerin büyük bir sayıda düşmanın karşısına diktiği müslüman kardeşlerin militan idealciliğinde ne de Reşid Rıza'nın fazla muhafazakar sayılan reformculuğunda arayacaktır. Ancak müslüman dünya, Kemalizmin tanımlayıp düzenlediği şekildeki bir laik radikalizme teslim olmayacağı gibi, kendi geçmişini unutturmaya çalışmaktan başka bir mana ifade etmeyecek olan tam bir batılılaşma reformuna da boyun eğmeyecektir. Hatta Türkiye'de 10 Kasım 1938'de Atatürk'ün ölümünden itibaren, meriyyette olan sistemin sertliğinde bir hafifleme ve İslâm anlayışında düzenli bir iyileşme İkinci Dünya Harbinin sonrasında çok kuvvetli bir tarzda gözlendi. Mısır ise büyük siyasî partilerin ve Müslüman Kardeşler Teşkilatı'nın ortadan kaybolmasından sonra, hiçbir zaman, İslâm'la bağını kesmedi. Mevcut geleneksel müesseseleri ıslah ederek tam bir laiklik iradesinden ziyade modernist tipte bir reformculuğa yakın oldu. Dünya işine yapılan her türlü müdahaleyi yasaklamayı düşünen şu veya bu rejim de ancak azınlık dinlerini yeniden canlandırarak ve onlara hoşgörülü davranarak tutunabilir. Din ile devlet arasındaki mutlak ve tam ayrılık, hala açıkca ortaya konulması fevkalade zor bir husus görünmektedir. Şöyle ki, şu veya bu görünüm altında mevcut olan çağdaş müesseseler içerisinde geleneğe dayanmayı reddeden veya üstünden atanlar gerçekten nadirdir.

Yakın zamanda hürriyetine kavuşan müslüman milletlerin geçmişleri karşısındaki tutumları ne olursa olsun; ister ondan ilham almak istesinler,

ister onunla övünmek veya onun derslerinden yararlanmak istesinler, isterse doğrudan kendilerine dayanmak veya, tersine günümüz insanlarının ortak malının kullanılmasında elde ettikleri payı kaldırıp atmak için orada bir cesaret bulmuş olsunlar, bu din-devlet ayırımına müracaat etmeyi ihmal etmeyecekler ve hatta onun etüdüne büyük bir hisse ayıracaklardır. Nitekim batılı fikirlerin yeni modeller üzerindeki tesiri ve öğretim tarzlarının yeniden yapılanması ancak bunları bünyesinde barındıran dinî hakikatler soyutlanırsa güçlükle anlaşılabilir hale gelen milli edebiyatların etüdünü programlardan çıkarmalı. Eski akideler, herzaman geçerliliklerini muhafaza ediyorlar ve günümüzün oldukça büyük olan basım ve yayım teknik araçlarını kullanıyorlardı. Bu inançlar İslâm'ın bünyesinde yaşayan çeşitli toplumların yaşayış şekli üzerinde eylemlerini hissetirmeyi de ihmal etmiyordu. Şiî edebiyatı, günümüzde, hayret verici bir alaka çekmekte ve artan bir fayda ihtiva etmektedir. Hadis, kelam, felsefe ve tasavvufun etüdü ise, bu büyük disiplinlerin herzaman faal olan varlığına şahitlik eder. Ne kadar yenilikçi olursa olsun, hiçbir yeni düzenleme ne geleneksel mirasını soyutlaştırabilir ne de büyük bilginlerin yeniden ortaya koymak ve yavaş yavaş daha iyi tanıtmak için sarfettikleri büyük gayreti unutturabilir. Nazariye cinsinden büyük problemler her zaman güncelliğini koruyorlar. Aynı şekilde İslâm'ın yolları ve daha sonra da tarifi, en önde gelen, en üstün olan güncel problemlerdir.

DİPNOTLAR

1 Vehhabilik ve kuruluşu hakkında şu kaynaklara başvurulabilir. İA, IV, 1144 ('Vehhabîlik' mad.); H.St.J.B. Philby, Arabia, Londra, 1930; Essai, 506-540.

2 Essai, 643-647.

3 Bu, Vehhâbiliğin farklı yüzyıllarda başka hanbelî müctehitlere, mesela kadı Ebû Ya'lâ, İbn Akîl veya el-Hücavî gibi fakihlere hitap etmesini engellememektedir. bkz. Essai, 524.

4 Bürde'nin uzun tenkidi böyle bir tutum alınmasına bağlanabilir. Bu uzun tenkit Mecmu'âî Naciye'de (II, 33-47 ve 82-85; IV, 223-288) mevcuttur.

5 Essai, 529-530.

6 Burada tevhid-i rubûbiyet ile tevhid-i uluhiyet arasındaki ayırım hakkında bilgi vardır. Essai, 532

7 Se'udi devleti tarihi hk. bkz. I.H. Mordtmann, İA, II, 440-443; burada İbn Se'ud'un hayatından da sözedilmektedir. Ayrıca krş. H.A.R. Gibb, İA, III, 720, 'Muhammed bin Se'ud' mad.

8 İbrâhim Paşa için krş. Özellikle P. Kehle, İA, II, 466-468.

9. Essai, 511.

10 Essai, 512.

11 Ihvân'ın tarihi için, 1343/1924'te kuruluşundan hareketin son buluşuna kadar, Vehhâbi

devletinin gazetesi *Ümmül'-Kurâ'ya* başvurulmalıdır.
12 Essai, 533.
13 Şevkânî, Ebu'l-Berekât b. Teymiyye'nin (öl. h. 654) hadis mecmuası *el-Münteka'*yı şerh ve tefsir etmiştir. Onun hakkında ayrıca bkz. Ahmed Emin, Zu'amâu'l-İslâh, 21-23.
14 Essai, 535.
15 krş. Michaux Bellaire, Le Wehhabisme au Maroc, Afrique Française (1928) içinde, (ek bölüm, 489-492); Histoire du Maroc, II, 295.
16 Mevlay Süleyman'ın (1792-1822) politikası için bkz. Histoire du Maroc, II, 311-312, 371-372.
17 İleride Hint'teki reformlarla ilgili bölüme bkz.
18 Essai, 533-534 ve 648-650.
19 Bu iki yazar için bkz. Islamic Philosophy and Theology, 157.
20 bkz. Ed. Engelhardt, La Turquie et Le Tanzimat, Paris, 1884; J.H. Krakers, İA, IV, 689-693 ('Tanzimat' mad.); H.E. Allen, The Turkish Transformation (University of Chicago Press), 1935.
21 Bu reformların anlamları için bkz. Islamic Law, 92.
22 La Turquie et le Tanzimat, II, 24-27.
23 a.g.e., I, 144.
24 a.g.e., I, 205-209.
25 Mecelle hk. bkz. J.H. Kramers, İA, III, 500-501; Islamic Law, 93.
26 Young, Corps de Droit Ottoman, Oxford, 1905-1906, I, 140.
27 La Turquie et la Tanzimat, I, 200 ve 202.
28 Hayreddin Paşa için krş. Th. Menzel, İA, II, 295; Ahmed Emin, Zu'amâu'l-Islah, 146-183.
29 Fr. Babinger, İA, III, 547-549, 'Midhat Paşa' mad.
30 Düstûr hk. bkz. İA, II, 658.
31 1876 Düstûru'nun askıya alınması, herşeye rağmen reform hareketlerini sona erdiremedi. krş. İA, IV, 692.
32 Ahmed Cevdet Paşa (öl. 1895) için krş. H. Bowen, İA, 2. bsk., I, 293-295.
33 La Turquie et le Tanzimat, I, 238.
34Abdülhamid hk. bkz. J. Deny, İA, 2. bsk., I, 65-67.
35 el-Afgânî, Batı dillerinde geniş bir literatürden yararlandı. bkz. C.C. Adams, Islam and Modernism in Egypt, Londra, 1933. Bu konuda en değerli edebî kaynak Reşid Rızâ'nın Afgânî ve Abduh'a tahsis ettiği *el-Üstâzu'l-İmam* (Kahire, 1908-1931, 3 cilt) isimli eseridir. Ayrıca bkz. Zu'amâu'l-Islah, 59-120; Elie Keddourie, Nouvelle Lumiere sur Afghani et Abduh, Orient içinde 1964, 37-57 ve 83-106; Mustafa Sabri, La Genese de l'Esprit National Egyptien, Paris, 1924.
36 Bu farklı eserler ve yazarlar için krş. Osman Emin, Muhammed Abduh, Essai Sur les İdées Philosophiques et Religieuses, Kahire, 1944 (30-31).
37 Menar, II, 245, VIII, 404; Târîhu'-l-Üstâzi'l-İmam, I, 33 ve 76.
38 A.M. Goichon, Refutation des Materyalistes, Paris, 1942.
39 Sami Bârûdî (öl. 1322/1924) için bkz. H. Peres, İA, 2. bsk., II, 1011-1102.
40 Urabî Paşa ayaklanması için bkz. H. Becker, İA, I, 422-423.
41 el-Urvetü'l-Vüskâ birkaç kere neşredilmiştir; biz burada 1346/1928 Kahire baskısına atıfta bulunmaktayız.
42 bkz. Menar, VIII, 457; Islam and Modernism in Egypte, 10; Târîhu'-l-Üstâzi'l-İmam, I, 54.
43 Târîhu'-l-Üstâzi'l-İmam, I, 55-57.
44 Bu mektup Menar'da (X, 820) ve Târîhu'-l-Üstâzi'l-İmam'da (I, 56-62) yayımlanmıştır.
45 RMM, XII, 563 ve 612-614; son yılları ve ölümü için bkz. Târîhu'-l-Üstâzi'l-İmam,, I, 88-90; Zu'amâu'l-Islah, 105.
46 25. dipnotta işaret edilen kitaplara şunlar da eklenebilir: J. Schacht, İA, III, 723-726; Osman

Emin, Muhammed Abduh, Essai Sur ses Idées Philosophiques et Religieuses, Kahire, 1944; J. Jamier, Le Commentaire Coranique du Manar, Paris, 1954.

47 Bu iki hatıratın metni Târîhu'-l-Üstâzi'l-İmam'da (II, 505-522 ve 522-532) bulunmaktadır.

48 Risâletü't-Tevhîd, Bernard Michel ve Mustafa Abdurrâzık tarafından *Expose de la Religion Musulmane* başlığı ile Fransızca'ya çevrilerek yayımlandı (Paris, 1925). Bendeniz de bu değerli eseri Türkçe'ye çevirip Abduh'un hayatı, eserleri ve düşünce yapısını kapsayan uzun bir girişle (1-70) birlikte Türk okuyucusunun istifadesine sundum (Ankara, 1986). (Çev.)

49 Reşid Rızâ hakkında biraz ileride 79 ve 80. dipnotlara bkz

50 N. Tapiero, Les Idées Reformistes de Kawâkibî, Paris, 1956.

51 Sabri, l'Empire Egyptien, 435 vd.; Nubar Paşa, İA, III, 1013.

52 Muhammed Ahmed için bkz. Dietrich, İA, III, 726-727 ve Osman Digne hk., İA, III, 1080; B.M. Allen, Gordon and the Sudan, Londra, 1931; J. Delebecque, Gordon et le Drame de Khartoum, Paris, 1935; A.B. Theobald, The Mahdiya, Londra, 1951.

53 Halife Abdullah için bkz. Becker, İA, I, 28; S. Hillelson, İA, 2. bsk., 50-51 ve Osman Ebû Bekr Digne için, Dietrich, İA, III, 1080; J.A. Reid, Some Notes on the Khalifa Abdullahi, Sudan Notes and Reords (1938) içinde.

54 Mehdilik doktrini için bkz. E.L. Dietrich, Der Mahdi Muhammed Ahmed Nach Arabischen Quellen, Der Islam, 1925 (1-90); Menar, I, 497 ve II, 561; Târîhu'-l-Üstâzi'l-İmam, I, 370-382.

55 İA, 2. bsk., I, 51.

56 Senûsîlik çok kapsamlı bir literatüre sahiptir. Öncelikle şu eserlere bakılabilir. H. Duvegrier, La Confrerie Musulmane de Sidi Mohammad ben Ali es-Senousi et Son Domaine Geographique en 1300/1883, Paris, 1884; Louis Rinn, Morabouts et Khouan, Alger, 1884; A. Le Chatelier, Les Confriries Musulmanes au Hajaz, Paris, 1887; O. Depont et X. Coppoloni, Les Confreries Religieuses Musulmanes, Alger, 1897. Ayrıca bkz. C.C. Adams, The Sanusiya Order, (Handbook on Cyrenaica) 1944; E.E. Evans Pritchard, The Sanusi of Cyrenaica, Oxford, 1949.

57 Evans Prichard, The Sanusi, 22.

58 krş. L. Massignon, Annuaire du Monde Musulman, 298.

59 S, II, 883; Sidi Muhammed es-Senûsî'nin (öl. 1859) birçok eseri basılmıştır. krş. S, II, 883. Bu hareketin literatürünün sistematik bir envanterinin yayımlanması da temennimizdir.

60 Ferâiziyye hk. bkz. M. Hidayet Hüseyin, İA, II, 61-63; A. Guimbretiere, le Reformisme Musulman en Inde, Orient içinde.

61 Seyyid Ahmed Bareilly hk. krş. Sh. İnayetullah, İA, 2. bsk., 29 ve Keramet Ali için krş. Yusuf Ali, İA, II, 797-799.

62 Sıddık Hasan Han (öl. 1307/1890) ve ehl-i hadis için krş. Sh. İnayetullah, İA, 2. bsk. I, 267-268.

63 Sir Seyyid (öl. 1898) hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Mesela bkz. G. Graham, Life and Work of Seyd Ahmed Khan, Londra, 1885; J.M.S. Baljon, The Reforms and Religions Ideas of Sir Ahmad Khan, 1949 ve İA, 2. bsk. I, 296-297'deki makalesi; Zu'amâu'l-Islah, 123-136; Beşir Ahmed Der, M, A, Religions Thought of Sayyid Ahmad Khan, Londra, 1957.

64 Seyyid Emir Ali (öl. 1928) hk. bkz. W. Cantwell Smith, İA, 2. bsk., I, 455-456.

65 Muhammed İkbal (öl. 1938) için bkz.. M. Titus, Indian Islam, 1930; W.C. Smith, Modern Islam in India, 1946; le Reformisme Musulman en Inde, a.g.e., 31-45.

66 bkz. Dr. James T. Addison, The Ahmadiya Movement and its Western Propagande, Harvard Theological Review içinde, XXII, 1929; H.A. Walter, The Ahmadiyya Movement, Londra, 1928; W. Cantwell Smith, İA, 2. bsk., 310-312.

67 bkz. Nûru'l-İslâm, III, 447-463 ve IV, 5-17 ve 110-119.

68 bkz. A.L.M. Nicolas, Essais sur le Chaikhisme, Paris, 1910, 1910; Ahsâî hk. bkz. A. Busani, İA, 2. bsk., I, 314.
69 krş. H. Corbin, Terre Celeste et Corps de Resurrection, Paris, 1960.
70 A,L.M. Nicolas, Seyyid Ali Mohammed dit le Bâb, Paris, 1905; Le Beyan Arabe, Livre Sacré du Babysme, Paris, 1905; Le Beyan Persan, Paris, 1911-1914; E.G. Browne, Materials for the Study of the Babi Religion, Cambridge, 1918, A. Bausani, İA, 2. bsk., 850-858.
71 İA, 2. bsk., 857 ve 870.
72 Bahâullah için krş. A. Bausani, İA, 2. bsk., I, 938-939 ve Bahâiler için İA, 2. bsk., II, 943-946.
73 Abdulbahâ için krş. S. Lemaitre, Une Grande Figure de l'Unité, Paris, 1952.
74 A. Bausani'nin daha önce anılan makalesinde (İA, 2. bsk. I, 943-946) Bahâî doktrininin geniş bir açıklaması yer almaktadır.
75 Bahâîlik karşıtı yazılmış zengin bir Arapça literatür olup üzerinde düzenli bir döküm çalışması yapılabilir.
76 Atatürk için bkz. R. Mantran, İA, 2. bsk., 756-757; J. Deny et R. Marchand, Petit Manuel de la Turquie Nouvelle, Paris, 1932.
77 Çağdaş dünyada İslâm hukukunun yeniden şekillendirmeleri hakkında çok zengin bir literatür mevcuttur; özellikle bkz. Islamic Law, 100-111 ve 252-260.
78 L'Islam wa Usûl al-Hukm, Leon Bercher tarafından Fransızca'ya çevrildi (REI, 1933). Eser hakkında birtakım itirazlar ve reddiyeler yapıldı ki, dökümünün ve analizinin yapılması ilgi çekici olacaktır.
79 krş. J. Jomier, Le Commentaire du Manar, Paris, 1954. (Burada Reşid Rızâ'nın bir biyografisi de yer almaktadır).
80 Bu esere ait tercümemizin başlığı şudur: Le Califat Dans la Doctrine de Rachid Rıda, PIFD, 1938.
81 el-Ezher Üniversitesi için bkz. J. Jomier, İA, 2. bsk., I, 837-844.
82 Essai, 538, dipnot: 1.
83 Müslüman Kardeşler konusunda şu kitaplara bakılabilir: J. Heywarth-Dunne, Religious and Political Trends in Modern Egypte, Washington, 1950; Françis Berthier, L'Ideologie Politique des Frères Musulmans, Orient içinde, 1958 (4. dönem, 43-57); Christians Phelps Harris, Nationalism and Revolution in Egypt, Londra, 1964; Arapça olarak bkz. İshak Musa el-Hüseyinî, el-İhvânu'l-Müslimûn, Beyrut, 1955.
84 Akâid, 1367/1948'de Kahire'de basılmıştır.
85 bkz. Mine'l-Ems ile'l-Yevm, Kahire, tarihsiz, 14-15.

Sonuç
I- İslâm'ın Esasları Ayrılıklar ve Birliktelikler

I. İslâm'ın Yolları

İslam'ın Temel (Objektif) Kaynakları

Kuşkusuz İslâmiyet, müslümanlar için, Allah'a (c.c) teslimiyet ve Peygamber Muhammed'e (sas) uymak'tır. Nitekim, insanın müslüman olmasını ve müminler toplumuna girmesini sağlayan *"kelime-i şahadet"* bu gerçeği belirtir: *"Allah'tan başka ilah yoktur ve Muhammed (sas) Allah'ın elçisidir"*. Bir başka deyişle İslâm, Allah'ın Hz. Muhammed'e inzal ettiği Kur'an'ın tümünü ve Hz. Muhammed'in sünnetini, yani sözleri ve davranışlarında tezahür eden yaşayışını kabul etme esasına dayanır. Böylece Kur'an ve Sünnet İslâm'ın ana kaynaklarını oluşturur. Din bilginlerinin ortaya koydukları muhteşem nazariyeler eseri işte bu iki temel kaynağa (nass) dayanır ve onlar üzerinde yükselir.

Tüm mezhepler ve ekollerin kabul ettiği Kur'an, *"Osman Mushafı"*nın oluşturduğu Kitap'tır. Osman Mushafı, bazı çevrelerde önemli mukavemetle karşılaşmış olmakla birlikte, tüm müslümanlarca kabul edildi. Kendi mushafını Osman Mushafı'na tercih eden Abdullah b. Mes'ud'un tepkisi ile İbn Mesud, Ali ve Übey'in mushaflarını halka öğretmekle suçlanan İbn Şennebûd'un tutumuna daha önce değindik. Başlangıcından itibaren müslümanlarca benimsenen *yedi kıraat* nisbeten daha az farklılıklar taşır. Bu-

nunla birlikte, İbn Mesud, Ali, Übey veya Abdullah b. Abbas'ın mushaflarının, yeniden ele geçirilebileceklerini farzetsek, hangi ölçüye göre dışlanacaktır? Ne varki, ilk üç halifenin yanlış davranışlarını sert bir anlatışla nakleden muarız rivayetlerin varlığı gözönünde tutulduğunda, adıgeçen mushaflardaki farklı muhtevaların bize kadar ulaşmış olabilecekleri, pekala düşünülebilir. Öyle ki, muhalifleri, haklı olarak, sözkonusu mushaflara dayanarak, Osman'ı Kur'an metnini tahrif etmekle suçladılar.[1]

Sünnet kavramı da fevkalade ciddi sorunlar ortaya çıkardı. Sünnet, genellikle kabul edilen tanıma göre, Peygamber'in sözlerinin, davranışlarının ve doğrulamalarının tümünü kapsar. Bununla birlikte, sünnet kavramının kapsamı konusu tartışıldı. Tarih boyunca, bu konuda, birbiriyle çatışan iki eğilim doğdu. Sünnîlik, sünnet imtiyazını yalnızca Hz. Peygamberle sınırlarken, Şiîlik onu başka kişilere de teşmil eder. Şöyle ki, İmâmîyye Şia'sı sünnet kavramının, Peygamber'in hadislerini doğru olarak nakletmelerinin yanında, sözleri ve davranışları itibariyle taklit edilmeye layık kişiler olduklarını gösteren "masum imamlar"ı da kapsadığı görüşünü savunur. Hanbelîlik ise Hz. Peygamber'in Sünneti'ni Râşid Halifelere de teşmil eder; Bu görüşlerini Hz. Peygamber'in Veda Hutbesi'nde yer alan şu sözüne dayandırırlar: "*Benim Sünnetime ve benden sonra gelecek olan Raşid Halifelerin sünnetine uyunuz. Ona sıkıca yapışınız. Sünnet'e sımsıkı tutununuz. Bidatlardan sakınınız; çünkü her türlü bidat sapıklıktır.*" Hâricilik de, sadece seçkin önderliklerini tanıdığı ilk iki halifenin, Ebû Bekir ve Ömer'in sünneti'ni kabul eder.[2]

Kur'an-Sünnet ilişkileri konusu derinlemesine tartışıldı. Bazı din bilginleri Sünnet'in Kur'an'dan üstün olduğunu savunacak kadar ileri gittiler. Bazı kaynakların Zührî'den sonra en büyük hadis bilgini saydığı Emevî dönemi muhaddislerinden Yahya b. Ebî Kesîr (ö. 132 hicrî yılına doğru) bu görüşü savundu. İbn Ebî Kesir'in çağdaşı ve saygın hadis bilgini Hasan b. Asiye ise, Sünnet'le Kur'an'ın kaynağının aynı olduğunu, Cebrail'in, tıpkı Kur'an'ı ona vahyettiği gibi, sünneti de Hz. Peygamber'e vahyettiğini söyledi. Bazı çevrelerce Kur'an'a verilen istisnâî öneme karşı çıkan Barbahârî de, ilâhî nass ile insanın dünya ve âhiret hayatı ile ilgili tüm durumlarının yalnızca sünnet yoluyla bilinebileceğini belirtti. Ebû Hafs el-Ukberî ise, Allah'ın emriyle Sünnet'in Hz. Peygamber tarafından vazedildiği görüşünü savundu. Bununla birlikte Sünnet, egemen olan görüşe göre, Kur'an'ı açık-

lar, tamamlar ve kayıtlarsa da, bir hadis bir âyeti neshedemez.[3]

İslâm hadis tenkitçiliği, yalan üzere birleşmeleri yada yanlışlık yapmaları mümkün olmayan bir raviler topluluğunca rivayet edilen mütevâtir hadislerle, başlangıçta bir tek ravi tarafından rivayet edilen ahad haber ve belirli sayıdaki ravilerce rivayet edilen müstefiz haberler arasında ayırım yapar. Ahad haberleri gerçekten delil olarak benimsenme konumuna İmam Şafiî'nin bunu belirtmesinden sonra ulaşılmıştır. Oysa, Ebû Mansur el-Bağdâdî'nin kaydettiğine göre, gerek ibadetler gerekse helal ve haram ya da "*sosyal davranışlar*"la ilgili dinî hükümlerin önemli bölümünün kaynağını ahad haberler oluşturur.

Ebû Mansur el-Bağdâdî devamla şöyle der: "*Müstefiz haberler önemli sayıdaki itikadî ve Şer'î meselenin esasını teşkil eder, inanç konularından ahiret, öldükten sonra dirilme, havuz, mizan ve kabir azabı ile zekat farizası ile ilgili hükümler, alkollü içkiler içmekle alakalı hudûd, mestler üzerine meshetmek gibi ibadetlerle ilgili esaslar yada zânînin cezalandırılması veya recmedilmesiyle alakalı fıkhî hükümler genellikle müstefiz haberlere dayanır.*"[4] Ne var-ki, İbn Teymiyye'nin görüşü hiç de böyle değildir; o, belirtilen inanç ve amelî konulara esas teşkil eden tüm haberlerin tevatür yoluyla nakledildiklerini ve belirtilen inanç ve amel konularına dair haberlerin yakîn ifade eden mütevâtir rivayetler olduklarını savunur. Öte yandan Şiîlik, yalnızca masum imamlar ve onlardan sonra da sadık taraftarlarınca rivayet edilen haberlerin zikredilme ve delil olarak kullanılma hakkına sahib olduğunu söyleyerek bu güçlülüğü aşmaya çalıştı.

İcma' Kavramı

Sünnîlik genellikle, masum imama tam ve mutlak bağlılık temel ilkesiyle temâyüz eden Şiiliğe karşılık, bir icma' nazariyesi olarak tanımlandı. Hz. Peygamber ünlü bir hadisinde şöyle buyurur: "*Ümmetim hata üzerinde birleşmez*". Ancak bu hadis çok farklı tarzda yorumlandı; öyle ki, mezhepler bünyesinde ilk bakışta oldukça önemli görülen bölünme çizgileri oluşturdu. Görüşlerini objektif verilere dayandırma gayretinde olan Hanbelîler ve Zâhiriler, dinî bir hüküm oluşturabilecek gerçek icma'ın sadece sahabilerin ve tabiîlerin, icm'aları olduğunu söylerler. Böylece, toplumsal icma (cousensus) bir Kur'an âyeti veya bir hadis etrafında birleşilerek gerçekleşen bir ittifaka dönüşmektedir..[5]

Öte yandan, bazı bilginler daha ileri giderek, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman devrinde ashabın üzerinde ittifak ettikleri inanç ilkelerinin ve amelî hükümlerin eski ve gerçek ('atik) dini oluşturduğu görüşünü savundular; çünkü Osman'ın öldürülmesi olayı, İslâm tarihinde, iç savaşlar dönemini açtı ve Ümmet arasında bölünmeyi başlattı.[6]

Bununla birlikte, egemen görüşe göre icma'; belirli bir devirde yaşayan seçkin müslüman din bilginlerinin dinî bir konuda görüş birliğine varmasıdır. İslâm hukukçularına bir bakıma her çağda, kesin bir hüküm yoluyla, yeni bir dini konuda icma' etme hakkı veren bu anlayış, temelde bir devamlılık ve değişiklik prensibi özelliği taşıyabilir. Bunu egemen halkçı istem anlamında yorumlayan müslüman yenilikçiliği, vahyin pozitif verileriyle konusu sınırlanan icma'ın geleneksel anlamını bütünüyle değiştirir, onun halkın egemen iradesiyle gerçekleştirebileceğini söyler; çünkü icma', müslüman toplum, en azından nazariyede hata üzere birleşemeyeceği için, vahyin ve sünnetin koruyucusudur; ümmetin doğru görüş üzerinde birleşmesiyle gerçekleşir.[7]

İmâmiyye Şia'sı da icma'ı kabul eder, fakat ona tâli bir rol atfeder. Onlara göre icma', masum imanlardan birinin görüşü yada sözkonusu imamlardan birine dayanan bir haberin çerçevesinde gerçekleşen ittifaktır.

Bazı Sünnî bilginler, Tirmizî tarafından rivayet edilen bir hadise dayanarak, "Ehl-i Beyt"in icma'ını müslüman toplumun icma'ı ile eş değer kabul eder. Peygamber (sas), bu hadisin öz ifadesine göre, insanlara kıyamet gününe kadar birbirinden kesinlikle ayrılmayacak olan Kitab ve Ehl-i Beyti'ni bıraktı. Bu hadisi kabul eden ve Ehl-i Beyt'in icma'ına bir bakıma tercih edilir bir değer veren Sünnî bilginler, "Ehl-i Beyt" tabiriyle, yalnızca Hasan ve Hüseyin yoluyla gelen Fatıma evladını anlamamak gerektiğini, fakat Peygamber (sas)'in başkanı haline geldiği Haşimoğulları ile Ali oğulları ve Abbas oğullarını, el-Hâris evladını ve Ebû Talib'in öteki oğullarının evlatlarını da anlamak lazım geldiğini belirtirler.[8]

İslâm'ın **Tâlî** (Sübjektif) Kaynakları

Dinî nazariyenin varlığının kaçınılmazlığını kabul etmesine rağmen, temel kaynakları üzerinde ittifak halinde olmayan Sünnîlik, müctehidin yaratıcı gücünü ortaya koyan ve değerlendiren kaynakların meşruluğu konusunda da oldukça bölündü. Müçtehidin gücünü değerlendiren bu tâli kaynaklar,

"istihsan", "istislah" ve "kıyas"tır.

İstihsan ilkesi önemli güçlük ortaya çıkarmadı. Her müctehide aynı şekilde mümkün olan öteki hükümler arasında seçme hakkı veren yetenek tarzında tanımlandığı takdirde istihsan, bütünüyle nakilci olan fıkhî mezhepler tarafından bile kabul edilebilir ise de, Ebû Hanîfe'den sonra, istihsanın bir müctehide mutlak değerlendirme yetkisi veren bir hüküm ilkesi yapılması, yalnızca zâhirî müctehidler değil, belki de çok sayıda din bilginine büyük bir keyfilik kapısı açtı ve beşer yapıtı bir hükmü ilâhî kaynaklı bir hüküm yerine kaim kıldı.[9]

İstislah ilkesine dayanmak da yaklaşık olarak aynı sorunları ortaya çıkardı. Öyleki bu kavram çok farklı tarzda anlaşıldı; bazı bilginler onun alanını ferdî ya da maddî hayatla sınırlarken, birtakım âlimler onu toplum yaşayışına ve mânevî hayata kadar genişletti. Ne var ki maslahatı, mutlak ve müstakil bir hukuk ilkesi yapmak, naklî hüküm yada icma' ile bağdaşmayan keyfî kararlarla karşı karşıya kalmaktır.[10]

Belirtmek gerekir ki, din bilginleri, sûfiler ve devlet adamları, maslahat adına, İslâm doktrinine ya da İslâmî yaşayışa çok sayıda bidat soktular. Bu hususla alakalı olarak denebilir ki, bir Kur'an âyeti ya da bir hadise dayanmak, veya belirli bir dinî yasağa ters düşmemek şartıyla, maslahatı şöyle böyle sınırlı tarzda kabul eden Sünnîliğin tercihleri, seçkin yazarlara göre uzlaşma yollarına yöneliktir.

Çağdaş müslüman yenilikçiliği (reformisme musulman), böyle bir maslahat ilkesine dayanarak, devlet başkanının (imam) dinî verilerin kendisine belirlediği sınırlamalara her zaman bağlı kalmayarak, gerektiğinde fesada karşı savaşmak için hukukî yoldan alınmasını zorunlu gördüğü kuralları alabileceğini söyledi ve sözkonusu kurallarla güçlenen bu maslahat ilkesinden geniş ölçüde yararlanmak istedi.[11]

Kıyas ise, bir dinî hükmün illetini ortaya koymak ve bu hükmü aynı illeti paylaşan öteki durumlara teşmil etmek esasına dayanır. Kıyas, Şerî hükmün illeti üzerinde düşünmeyi ve bu dinî hükmün uygulanma alanını genişletmeyi gerektirir. Bu kavram, bazı Bağdâd Mu'tezilesi ve İmamiyye Şiası'nda olduğu kadar Sünnîlik içerisinde de çok sayıda muhalife karşılaştı. Nassın zâhirine bağlanmayı esas alan Zâhirîlerle muhaddisler ve sûfiler kıyas'ı kabul etmezler. Hanbeliler, ihtiyatla kullanmak şartıyla, genelde kıyası kabul ederler ve tıpkı icma' gibi, bir Kur'an âyetine ya da hadise dayanma-

sını isterler. Bununla birlikte denebilir ki, kıyas, mu'tedil inanç yapısında, Kur'an, Sünnet ve İcma'dan sonra, İslâm doktrininin kaynaklarının dördüncüsü olarak kabul edilir. Dinî Hukuk Sistemini imamların haberi üzerine kuran şii bilginler de kıyasa başvurmayı ihmal etmezler.[12]

İçtihat ve Taklit

Sünnîliğe üzerinde yaşamakta olduğu doktrinal düzenlemeleri veren müslüman âlimler, tüm müslümanlarca *"müstakil müçtehid"*ler olarak değerlendirildiler. Ne var ki, kısa bir süre sonra, kuşkusuz eş-Şâfiî'den sonraki nesil arasında, belki de İmam Şafiî'nin tesiriyle, pek iyi bilinmeyen durumlarda, içtihat döneminin ıslah edilip geliştirildiği ve dört büyük fıkıh mezheplerinden birisine intisap etmek gerektiği fikri yayılmaya başladı. Bununla birlikte, bu mezheplerin sınırlı bir listesi yapılmadı; adıgeçen dört büyük Sünnî mezhebe, yani Hanefîlik, Mâlikîlik, Şafiîlik ve Hanbeliliğe, günümüze kadar varlığını sürdüremeyip kaybolan mezhepleri de eklemek gerekir; yalnızca Davud ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın mezhebini değil, el-Evza'î'nin ve Süfyan es-Sevrî'nin mezhepleriyle diğer fıkhî mezhepleri de ilave etmek lazımdır.[13]

Ancak bu inanç, nazariyenin belirlenmesine önemli ölçüde katkıda bulunmasına rağmen, asla kendini kolaylıkla kabul ettirmedi. İctihada başvurmanın tam olarak hangi tarihten itibaren değerini yitirdiğini açıklamak oldukça güç olduğu gibi, ictihat kapısını kapama vasfına sahip mercii belirlemek de aynı ölçüde güçtür. Büyük sünnî bilginlerin çoğunluğu, içtihat kapısının yeniden açılmasını bizzat iddia etmemekle birlikte, görüşlerini, devamlı olarak, sonunda Kur'an ve Sünnet'e dayanan bir istidlal üzerine dayandırdılar. Hatta sünnî bilginlerden bazıları dört mezhep imamının ittifakını, yalnızca Kur'an ve Sünnet verilerinin değil, fakat öncekilerin (selef) anlayışının da karşısına koymaktan çekinmediler.[14]

Ne var ki, yeni bir doktrinci düzenleme tesis etmek gücünde olmayan içtihat öncelikle, çeşitli çözümler arasından seçilen bir çözüm yolunu savunmak için kullanılan bir istidlal türü durumunu aldı. Gerek kelam gerekse fıkıhta delil olan bu akılcı uyumculuk, bir yandan gerçekten yenilikçi olmaktan ziyade savunmaya dayalı bir cedel yaptı, diğer yandan da olayların gelişiminin kendisine nisbeten çok az düzenleme getirdiği oldukça düzenli bir sistem oluşturdu.

Öte yandan, taklit her zaman taraftarlarını korudu. Taklit, bilginlerin tanımına göre, bilginin üstün şekli ya da eşyanın en kötüsü olarak tezâhür eder. Şöyle ki, Peygamber (sas) ya da imamın çağrısının tam ve mutlak kabulüne dayandığında, taklit, dinin en yüksek şeklini oluşturur. Buna karşılık kendisine vahyin lafız ve manasıyla uyuşan bir eğitim vermek vasfına sahip olmayan bir kimsenin öğretisini körükörüne kabul etmek esasına dayanırsa, bilgi ve davranışın en kötü türü görünümünü alır.[15]

Hiçbir kişi, İslâm'da, neticede Kur'an ve Sünnet verilerine dayanmayan kişisel görüşünü herkesce kabul edilebilir bir görüş tarzı olarak değerlendiremez. Gerek Gazalî, İbn Arabi ve İbn Teymiyye gerekse onlardan oldukça farklı düşüncede olan öteki din bilginleri bir bakıma organik özellikteki bu zarureti vurgularlar. Tüm Sünnî mezheplerle, Şiîlik, Hâricilik ve Mu'tezile mezhepleri, akide yapılarının doğruluğunu, Peygamber'in rızasına nail olabilmiş bir nazariyeye bağlı olmakta bulurlar. Çağdaş müslüman yenilikçiliği de, nazariyeyi Kur'an veya Sünnet'e dayandırma zaruretini kesin bir biçimde kabul etti; çünkü bu kaçınılmaz gerçeğin inkarı dinin inkar edilmesidir. Ne var ki, genellikle kabul edilen bu ilkenin sınırlarında birtakım kişisel ihtilafların varlığı her zaman olağandır.

Te'vil ve Bâtın

Bununla birlikte, Yüce Allah'ın inzal buyurduğu ve Peygamber'in sağlığında müslümanlara açıkladığı vahyin bir bakıma lafzî ya da zâhirî verileri, birçok müslüman fırkalara göre, nitelikleri oldukça farklı tarzda anlaşılan te'vili gerektirmektedir. Ancak, İmam Gazalî'nin kaydettiği üzere, müslüman bilginler içerisinde te'vile en çok karşı çıkan İmam Ahmed b. Hanbel bile, bazı durumlarda, te'vile başvurmak zorunda kalmıştır. Bununla birlikte te'vil, nakilci kaynaklara göre, özellikle Kelâm, Felsefe, Tasavvuf, ve Şiîlikte, mecazî ya da kıyasî yorumlama görünümü altında, iki yönlü tahribat yaptı.[16]

Şiî siyerciliğinin meşhur bir menkıbesi te'vilin meşruluğunun açık delilini oluşturur. Suheyl b. Amr, Hudeybiye Musalahası'ndan sonra, Mekke'den kaçan ve İslâm'a giren iki kölenin, Musalaha'nın kararlarının uygulanması çerçevesinde, teslim edilmesini bildirmek üzere Peygamber'le görüşmeye gelmişti. Bu isteği reddeden Muhammed (sas), Allah adına yemin ederek kalbi imanla dolu birisinin kesinlikle iade edilmeyeceğini bildirerek,

Mekkeli görevliyi olasıya korkutur. Orada bulunan müslümanlar sırasıyla Ebû Bekir ve Ömer'in isimlerini ileri sürerler; fakat Peygamber (sas) onların her ikisini de dışlar ve gönderilecek kişinin o sırada kendisinin kayışlarından biri kopan sandalını tamir etmekte olan şahıs olduğunu açıklar. Bunun üzerine Peygamber'in evinin önüne üşüşürler ve Ali'nin, Peygamber'in sandalını tamir etmekle meşgul olduğunu görürler. O zaman Peygamber bir yandan "tenzîl"in lafzî verilerini kabul etmenin zorunluluğunu, diğer yandan bu verilerin mecazî ya da kıyasî te'vil yoluyla te'vil edilmesinin gerekliliğini ifade eden sözlerle, Ali'nin beklenen müceddid olduğunu belirtir. *Peygamber (sas) şöyle buyurur: "O kişi, geçmişte benimle birlikte "tenzil" yolunda mücadele ettiği gibi, gelecekte* "Te'vil" *için mücadele edecek olan insandır. Ebû Bekir, o kişi benim dedi, Peygamber hayır, sen değilsin dedi Ömer, o kişi benim dedi; Peygamber ona da, hayır sen değilsin dedi ve sonra seçimini yaptı. Bu kişi, şu sırada benim sandalımı tamir eden insandır. Ali, sünnetim terkedildiğinde, Allah'ın Kitabı tahrif edildiğinde, ehliyetsiz insanlar haksız ve hatalı olarak din hakkında şöyle böyle konuşmaya başladıklarında, te'vil için savaşacaktır. Ali, gerçek dini yeniden kurmak üzere, onlarla çarpışacaktır".*[17]

İsmailîlik, bu konuda, oldukça ileri gider. Kuşkusuz İsmâîlilik, temelde, zâhir, ve bâtın; yani dış ve iç, açık ve gizli, görünen ve görünmeyen, eşyanın görünen yönü ve derûni gerçeği arasındaki muhalefet tarzında anlaşılan "tenzil" ve "te'vil" arasındaki bu farklılıktan gerçek bir düşünce metodu ve bunun da ötesinde ayrı bir doktrin oluşturan mezheptir. Tenzil, Allah'ın Peygamberlere ve imamlara dilediği ve razı olduğu şeyleri tebliğ etmesi, indirmesidir. Te'vil ise, tenzilin, beşerî gayretler ve ilâhî yardım sayesinde, tebliğ edilen bu verilerin derûnî veya gerçek mânevî anlamına dayandırılmasıdır. İslâm dini, inanç yapısı, dünya ve ahiret görüşü, siyaset ve ahlak anlayışı yönünden bütünüyle bu basit değerlendirmeden etkilendi.[18]

Bununla birlikte, tenzilin derûnî anlamını, bâtınî yönünü araştırmak istemi Sünnîliğe yabancı bir konu değildir. Te'vil anlayışı oldukça gelişmiş görünümü ile tasavvufun muhtelif şekillerinde mevcut olduğu gibi, lafızcı düşüncenin temsilcileri olarak gösterilen mezheplere mensup sıradan yazarlarda da görülür. Barbahârî, Kur'an verilerine dayanmak koşuluyla, bâtın zaruretini kabul eder. O şöyle der: *"Mâlik olunduğu iddiasında bulunulan ve Kur'an ve Sünnet'te dayanağı olmayan hertürlü bâtınî ilim bir bid'at*

ve sapıklıktır. Hiç kimse ne bu nazariyeye göre davranmak ne de onu kabul etmek çağrısında bulunma hakkına sahiptir."[19]

Ayrıca, Sünnîlik bünyesinde, Kur'an'da Râşîd Halifelerin hilafetine doğrudan esas teşkil eden âyetler bulmak gayesiyle, tevil anlayışını benimseyen bilginler ortaya çıktı; fakat muhalifleri onları, bu düşünceleri sebebiyle, câhiller ve akılsız kişiler olarak değerlendirdiler. Belirtilen Sünnî bilginlerin, dört halifenin hilafetine dayanak göstererek, düşünceleri istikametinde anladıkları âyetlerden bazıları şöyledir: Yüce Allah Kur'an (Al-i İmran, 15. âyet)'da Zâtı'ndan bahseder ve şöyle buyurur: "*O, metânetli, sadık kullar, ibadet edenler, zekât verenler ve fecir vakti tövbe edenleri Görücüdür...*" Yukarıdaki görüşe sahip bilginlere göre, bu âyette kendilerinden sözedilenler Muhammed (sas), Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'dir. Aynı şekilde Yüce Allah Fetih sûresinde (29 ve 48. âyet) şöyle buyurur: "*Muhammed Allah'ın elçisidir. Onunla beraber olanlar kafirlere karşı serttirler ve birbirlerine karşı merhametlidirler. Onlar rükû ederler, secde ederler, Allah'ın lütfunu ve rızasını dilerler*". Te'vil yapan kişilere göre, bu âyette zikredilen kişiler dört halifedir ve âyeti böyle anlamak gerekir.

Tîn sûresinin ilk üç âyetini de bu yönde anlamak lazımdır: "*İncire ve zeytine andolsun! Andolsun Sîna dağına! Andolsun bu güvenli (Mekke) iline!*" Bu âyetlerdeki "tîn"in Ebu Bekir, "zeytin"in Ömer, "Sina" dağının Osman, emin şehrin de Ali'ye işaret ettiği belirtilir. Aynı şekilde "*Asr suresi* (103. sure)"nin âyetleri de sözkonusu kişileri işaret eder: "*Asra andolsun ki, insan hüsrandadır, ancak iman edenler, güzel ameller işleyenler, herzaman hakkı tavsiye edenler ve herzaman sabır öğütleyenler bunun dışındadır*". Bu âyetlerin sırasıyla Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'yi ifade ettiği ileri sürülür.[20]

Böylece Şiîlikte ya da Sünnîlik'te yeşerip gelişen bu bâtınîlik genellikle, düşünülebileceği üzere, nakle zorluk çıkarmaksızın doğrudan gerçeğe gidebilecek özgür düşünmeye ya da fikir özgürlüğüne ulaştırmadıysa da tersine, önemli ölçüde patlatılmış ve donmuş, aynı bir ekol içerisinde nesilden nesle nakledilen bâtınî-tasavvufî nazariyeler ortaya çıkardı. Tüm müslüman mezhepler tenzil ve te'vil arasındaki bu aşırı kutuplar, bir diğer deyişle dinî hükmün zâhirî ve içtimâî verileriyle din bilgininin içtihad sınırları arasında dolaşıp durdular. İslâmî ilimlerin temelinde bulunan muhalefet de işte bu muhalefettir. İslâm'ın kapsamının tanımıyla ilgili bir soruya verilecek cevap, önemli ölçüde dayanılan ilim dallarına ve bu ilimlerden bazısını

diğerlerine tercih ettiren önemlilik ölçüsüne bağlıdır. İslâm'ın gerçekten tarafsız bir incelemesi, ilke olarak, İslâmî ilimlerden hiçbirini inceleme kapsamı dışında tutmamak, bu ilimlerden herbirisinin İslâm'ın kurumlaşmasındaki payını ve birbirleriyle olan bağımlılık ilişkilerini gerektiği biçimde belirlemekle mümkün olabilir.

Geleneksel İlim Dalları: Hadîs ve Siyer

Kur'an-ı Kerim'i kabul ettikten sonra Muhammed (sas)'e uymayı imanın gereği sayan İslâm dini, Peygamber'in hayatını, davranışlarını ve sözlerini (hadis) konu alan ilimlere çok ayrı bir önem verir. Zira, Hadis ve Siyer ilimleri gibi temel ilimleri öncelikle incelemeden Peygamber'in düşüncesi konusuna girmek çok yanlış bir harekettir. Kelam ve tarih bu temel ilimlerde birleşir ve genellikle onlar bünyesinde dogmatik yada normatif bir durum tesis etme görevi yapar. Böylece haberler ile hükümler arasında kesin bir ayırım yapılamaz.[21]

Siyer ve hadis ilimlerine katılan yan yada yardımcı ilimler önemli bir literatür oluşturdu. Bu ilimlerin tenkitli incelemesi daha yeni başladı. Sözkonusu ilimlerin amacı, hadisleri isnad ve rivayet yönünden incelemek, metin ve dirayet bakımından ele alıp değerlendirmek ya da, son olarak, rivayetlerin aşırı tarzda çoğalmasından kaynaklanan farklılıkları ve çelişkileri yok etmek veya azaltmaktır.

Sünnîlik, Hâricilik ve Şiîlik gibi tüm büyük İslâm mezheplerinin hususi hadis külliyatı vardır ve daha geniş bir ölçüde de kendi siyeri arasında çok sayıda ve oldukça önemli farklılıklar mevcuttur ve varolmaya devam edecektir.[22] Bizzat Sünnîlik içerisinde bile önemli farklılıklar vardır; bu farklılıklar yalnızca tüm Sünnîlerce kabul edilen Altı Büyük Hadis Kitabı (Kutûbü's-Sitte) ile sınırlı olmayıp, bu altı kitapla öteki hadis mecmuaları arasında da mevcuttur.

Sözkonusu ihtilafların mevcudiyeti, mutlaka yapılması icabeden hadis ve siyer etüdünün, yalnızca bu durum dikkate alındığı takdirde, Müslümanların dinlerini anladıkları ve formüle ettikleri tarzda tam ve esaslı bir fikir veremiyeceği intibaını vermektedir. Bu durumda, hadîs ve siyerin yan ilimlerine müracaat etmek gerekir. Çok değişik biçimlerde değerlendirilen bu ilimler tüm büyük İslâm mezheplerince kabul edilmektedir.

Kelâm

Hadis ve Siyer ilimlerini tamamlayan ilimlerin en önemlisi, vücuda getirdiği muhteşem literatür ve İslâm öğretisinde işgal ettiği yer gözönünde bulundurulduğunda, kuşkusuz Kelamdır. Kelam, İslâm dininin dünya ve âhiret yaşantısı ile ilgili temel kavramlarının tanımını verme amacı taşıyan bir ilimdir. Kelam ilminin ele aldığı konuları yalnızca ilahî sıfatlar, âhiret, nübüvvet ya da iman gibi meselelerle sınırlı olmayıp, ashabın faziletleri ve imâmet ya da hilafetin esasları da onun uğraşı alanına girer. Kelam ilmi bir yandan müminin âhirette kurtuluşa ulaşmasının ilkelerinden ve koşullarından, diğer yandan da onun dünyada mutlu olmasını sağlayacak ilkelerden sözeder; böylece müminin dünya hayatını iman esasları üzerine kurar, maddî ve mânevî yaşantıyı bütünleştirir.[23]

Kelâm'ın meşruluğu konusunda müslüman ekoller arasında çok farklı görüşler vardır. Ne varki, bütün İslâm mezhepleri, esas itibariyle, kelam ilmini kullandılar; öyle ki, Kelâma karşı olan ve bu ilmi sert bir dille kötüleyen Hanbelîlik mezhebi bile, mezhebin görüşlerini Kelâm'a dayandırarak savunabildi. Temelde aklî ve naklî bir istidlal kullanan Mu'tezile ve Eş'arîye'nin spekülatif kelamının yanında, aynı şekilde aklı kullanmak isteyen, fakat Kur'an ve Hadis verilerine daha sıkı bir şekilde bağlanmak amacını taşıyan geleneksel tipte bir kelam daha gelişti. Şâfiî âlim İbn Hüzeyme'nin "*Kitabu't-Tevhid*"i ya da Eş'arî bilgin Ebû Bekr el-Beyhakî'nin "Kitâbu'l-Esmâ ve's-Sıfât" adlı eseri, Mu'tezile bilgini Kadı Abdülcebbar'ın "el-Muğnî"si kadar Kelam ilmine ait kitaplardır.

Felsefe

Yunan kaynaklı felsefe ilmi, çok zengin muhtevaya sahib olmasına ve öğrenilmesinde pekçok yararlar bulunmasına rağmen, İslâm'ın dinî bir sistem olarak düzenlenip kurumlaşmasında önemli bir yer tutmamaktadır. Aslında felsefe, bir teoloji olmaktan ziyade, yalnızca akıl ve tecrübenin ışığında gerçeği ortaya çıkarmya çalışan bir ilimdir. Kelam ve fıkıh'ın başlangıç bilgisi, geniş bir ölçüde, felsefe öğrenimini şart koşar. Nitekim, büyük feylesoflar, başlangıçta, mütekellimlerin ve fakihlerinkine yakın bir formasyon alırlar. İslâm'da, felsefenin en önemli uğraşısı, Şeriat önünde doğrulanmaktır.[24]

Tasavvuf

Sırasıyla bir bilgi ve yaşantı türü olmayı amaçlayan tasavvuf için de aynı tür gözlem yapılabilir. Tasavvufun, özellikle kendisine ait olmayan birçok temel kavramı kendisinin sayması, mütekellimler ve fakihler arasında önemli kuşkulara yol açtı. Ayrıca, benimsediği bu kavramları aşırı bir şekilde değerlendirdiğinde, çok sert tepkilerle karşılaştı. Tasavvufun mübalağalı bir tarzda değerlendirip kullandığı bu temel kavramlardan birisi marifettir ve tasavvufta, dini hüküm yerine geçer; diğeri, mümin kişiyi tüm sosyal görev ve sorumluluklardan koparıp uzaklaştıran ve onu ölmüşlükler ve inziva yaşantısına sürükleyen zühd kavramı; nihayet onlardan bir diğeri de, mümini. Şeriat'ın farz kıldığı dinî vecibleri yerine getirmekten kurtaran ibahe kavramıdır. Ancak tasavvuf, ilahî verilere değer veren ve bağlı kalan bir ilim olarak gözüktüğü için kendini kabul ettirdi ve zikredilme hakkını kazandı.[25]

Fıkıh

Kelam, felsefe ve tasavvuf, İslâm'ın anlaşılması bakımından, uzantılarını "fıkıh"ta bulurlar. Zira fıkıh, netice itibariyle, Kur'an ve hadise dayanan ve kişinin Allah'a, kendine ve başkalarına karşı görevlerini belirleyen emirlerden oluşan bir ilimdir. Fıkıh ilmi, gerek usûl kitapları gerekse basit fıkıh kitapları (cresponsa) görünümü altında, muhteşem bir literatür oluşturdu. Ancak bu fevkalade önemli literatür, henüz, doğuşu, gelişmesi ve bölgesel farklılıkları itibariyle, her yönden istenilen açıklıkta belirlenip sınırları ve alanı tanımlanabilecek düzeyde bir tahlile tâbi tutulmadı. Bununla birlikte, sözkonusu fıkıh literatürü, tüm müslüman mezheplerin geliştirmeye çalıştıkları fıkıh ilminin, genellikle belirli olmayan sınırlar içerisinde, merkezî önemine tanıklık etmek için sayılabilir.[26]

Bir yandan kelamın konularını oluşturan temel inanç ilkeleri (usûlu'd-dîn, akâid) ve diğer yandan, bir bakıma bu inanç esaslarından türeyen davranışlar (furû') ya da, daha doğru bir deyimle, yaşantı ve eylemle ilgili hükümler arasındaki ayırım, sonunda kendini kabul ettirdi ve tüm müslümanlarca benimsendi. Fakat bu ayrım konusu yeniden gözden geçirilebilir. Zira, teori ile pratik arasında ayırım yapmak isteyen çevreler ortaya çıktı. Ancak bu anlayışın yabancı kaynaklı olduğu ve Mu'tezile tarafından müslüman düşüncesine sokulduğu belirtildi. Furû' bölümünde bir tarafa atıl-

mış olan bir takım amelî ya da sosyal hükümlerin, çoğunlukla mezhepleri olasıya bölünmeye süreklediği unutulmamalıdır. Nitekim bir takım mezhepler sözkonusu hükümlerden oldukça genel ve teorik özellikli kavramlar ortaya çıkardılar.[27] Fıkıh bünyesinde, fıkıh ilkeleri (usûl-i fıkıh) ile onların özel uygulamaları (furû') arasında ayırım yapılmaktadır. Ancak fıkıh usûlü teorisi kelamın formlarından biridir ve yalnızca inanç alanında en çok incelenen konulardan biri olmayıp, aynı zamanda yapılması ya da yapmaktan kaçınılması gereken konular alanına da girer.[28] Fıkıhta, furu', ibadetler ve muâmelât ya da âdetler arasındaki ayırım üzerinde genellikle görüş birliği vardır. Fakat, bu konuda da, muhalefet bir bütün değildir. Denilebilir ki, fıkhın ruhuna nüfuz etmenin en sağlıklı yolu, bu geleneksel ayırıma bağlı kalmak veya onu gözönünde bulundurmak; dünyevî, ferdî ve içtimâî manası gerçekten zengin olan ibâdet ilkelerinin amacı üzerinde sosyal ilişkiler yönünden durmak ve bu düşünceye dayanan bir araştırma yapmaktır.[29]

Fıkhın evlilik, mîras, tereke, iktisadî ahlak vesair konuları üzerine bina kılmaya çalıştığı kaide, temel amacının yalnızca müslümanların bu dünyada en mutlu ve en müreffeh bir şekilde yaşamasını temin etmek olmayıp, aynı zamanda onları ahiret hayatında da mutlu yaşantıya hazırlamak olduğu unutulursa, fıkıh kesinlikle anlaşılamaz. Nitekim kelamın gerçek amacı da müslümanların dünya ve ahiret hayatında mutlu olmasını sağlamaktır.

Ne var ki, bu şeklî tasnifin sınırları içerisinde, fukahanın bölünmesine yol açan önemli görüş ayrılıkları oldu. Öyle ki, oldukça erken devirlerde ortaya çıkan bu farklı anlayış ve görüşler, fıkıh kitaplarının temel konusunu oluşturdu ve hususî kitaplar (ilm-i hilaf) fukahânın ihtilaf ettiği konuları genişlemesine ele aldı. Mevcut ihtilaflar neticede, müslüman toplumun birlik ve beraberliğini koruma amacıyla, önemsiz (tâlî) ihtilaflar olarak gösterildi. Bunun gerekçelerinin birisi de iyi niyetle ictihat eden bir müctehidi, ictihadında yanılmış olsa bile, çalışmasının karşılığı olarak bir sevap kazanacağı anlayışı ile, furû' alanında ulemâ arasındaki ihtilafın bir rahmet olduğu görüşüdür. Böyle bir değerlendirme, temel inanç konuları üzerinde mutlak bir doktrin birliği sağladı. Bununla birlikte, yazarlarının kişisel eğilimlerini ya da niyetlerini yansıtan fıkıh kitaplarında ya da fetvalarda bu şekilde açıklanan ihtilaflar, belli bir hüküm şartları ve bir bakıma tamamlayıcı yönleri üzerinde belirtilmekle kalmadı, çoğunlukla onun rükünleri üzerinde de ifade edildi.[30] İslâm düşüncesinin yeniden teşekkülünde, hadis ve

kelamdan sonra, mutlaka fıkıh verilerine dayanılmalıdır. Aksi takdirde bu hareket, yenilgi ve yok olma durumu ile karşılaşabilecek olan geleneğin inkarından ibaret olacaktır.

II. ALLAH DÜŞÜNCESİ

Hanbelî İnanç Yapısı

Teoloji konularında müslüman fırkalar arasında önemli görüş ayrılıkları vardı. İhtilaf edilen bu konuların başında, müslüman inanç yapısının temelini oluşturan "sıfatlar" konusu gelir.

Tafsilat noktalarında farklılık arzeden Hanbelî akidesi temelinde büyük bir açıklık taşır. Allah (c.c), O'nun Kendi'ni Kur'an'da tavsif ettiği ve Peygamber'in Sünneti'nde O'nu nitelediği ifadelerle nitelendirilir. Yani Allah'n sıfatları açıklanırken "teşbîh" ve "ta'tîl" kavramlarının dışında kalınır. O'nun Zâtı'na layık sıfatları olduğu kabul edilir.[31]

Bazı çevrelerin Kur'an'ın üçte biri değerinde gördüğü İhlas Sûresi, Allah'ın mutlak birliği ve eşsizliği konusunu fevkalade muhteşem bir ifadeyle açıklar: *"Allah birdir. O, bir tek'tir.. Doğmamıştır ve doğrulmamıştır. Hiçbirşey O'na benzemez"* (112. sûre).

Geleneksel Sünnîlik tarafından bütünüyle doğrulanan Hanbelî inanç yapısında Allah (c.c), Birdir, Tek'tir ve Yüce'dir. İnsan kavrayış alanı ötesinde kalan Arş'ta istiva eder. Ancak O, rahmeti, ilmi ve fiili ile insana son derece yakın olan Allah'tır. O, insanların dualarını ve ibadetlerini dinleyip kabul etmek üzere, her gecenin son çeyreğinde (fecr) dünyaya en yakın göğe doğru nuzûl eder.[32] O, âhirette, dolunayın en aydınlık gecelerde görüldüğü gibi, Evliyaullah'a gözükecektir. Ancak bu görülme'nin (ru'yet) boyutlarını açıklamak ve sırrına nüfuz etmek mümkün değildir.[33] Allah'ın zâtî sıfatları, mahiyetleri üzerinde düşünülmeksizin ve mecazî yoldan açıklanmaksızın, Kur'an ve Sünnet'te yer alan ifadelerle zikredildiği şekliyle kabullenilmelidir. Tevhid akidesinin temelini oluşturan ve bu inanç yapısına girişi sağlayan "kelime-i tevhid" herkese, "nasıl" ve "niçin" diye sormadan, doğrudan, rahim ve rahman olan bir Allah'a inanma görevi verir. Âlemi yaratan ve ona bir düzen (emr) veren, yarattığı varlıkları mutlak kudretiyle, her an yaratılış gayelerine doğru götüren Yüce Allah'a iman etme vazifesi yükler.

Allah'ı, ancak O'nun kendisine tanıtmak istediği kadarıyla bilebilen insan, gaybı bilemediğini kabul ederek, gaybın sırrını Allah'a bırakacak ve O'na teslim (tefvîz) olacaktır.[34]

Hanbelîliğe Göre Kelamullah

Kelamullah'ın yaratılmamışlığı ilkesi, Hanbelîliğin ilahi sıfatlar konusunda, başından beri ısrarla benimseyip savunduğu en önemli noktadır. Bu Kelâm, yüce Allah'ın vahy yoluyla inzal buyurduğu emirler ve nehiyler, ilâhî haberler, va'dler ve va'idlerden oluşur. Bu Kelam'ın koyduğu hükümler ilğa edilebilir, fakat kelamın kendisi ilğa olamaz.

Gerçekte Kur'an, Allah'ın emrinden ve iradesinden kaynaklanır. O'nun yaratma (halk) fiilinin sonucu değildir. Oysa âlem, er yada geç yok (fena) olacaktır; emir alemi (yaratma sonucu değil, emir yoluyla var olan âlem) ise bâkidir. Bizzat Yüce Allah bu durumu doğrular ve buyurur (Kur'an, VII, 52 ve LXV, 5): *"Firavun milleti ve onlardan öncekilerin gidişi gibi, Allah'ın âyetlerini yalanladılar da Allah onları günahlarından ötürü yok etti. Allah kuvvetlidir, cezalandırması şiddetlidir", "İşte bu, Allah'ın size indirdiği buyruğudur. Kim Allah'tan korkarsa Allah onun kötülüklerini örter ve onun mükafaatını kat kat artırırır."*[35]

Hanbelîlikte egemen olan bu görüş, İbn Batta'nın şu ifadelerinde yer alan anlayıştır: *"Kur'an gayri mahluktur. Ne tarzda ezberlenirse ezberlensin, ne tarzda yazılırsa yazılsın, nerede okunursa okunsun, nerede bulunursa bulunsun, ister semada olsun isterse yeryüzünde öğrenilsin, ister Levh-i Mahfuz'da olsun ya da sayfalarda bulunsun, ister çocukların tahta levhalarına yazılmış ya da taşa kazılmış olsun Kur'an, her halukarda Allah Kelamı'dır, gayri mahluk Kelam'dır"*[36]

Bununla birlikte, bu görüş tarzı tüm bilginlerin ittifakını sağlamadı. Mesela İbn Teymiyye, ilâhî kelam olan Kur'an'ın lafızları, harfleri, fikirleri ve onları ifade eden sesleri itibariyle yaratılmamış (gayri mahluk) olduğunu kabul etmekle birlikte, İbn Batta gibi okunan Kur'anın yaratılmamış olduğunu söylemez. O, İbn Hanbel'in bu konuda tavır almayı reddettiğini; okunan Kur'an'ın gayri mahlukluğu doktrinini Ahmed İbn Hanbel'e isnad eden ilk kişinin Ebû Tâlib el-Mekkî olduğunu ve böylece *"Selef taraftarları arasında ilk büyük tefrikayı ortaya çıkardığını"* belirtir.[37]

Hanbelîliğe Göre Allah'ın Kudreti

Allah'ın Kudreti konusu, Hanbelîliğin kesinlikle kabul ettiği ve ısrarla üzerinde durduğu bir husustur. Allah (c.c), yoktan varettiği âlemin yaratıcısı (hâlık) ve yapıcısı (sânı')dır. Zira Allah'ın âlemi, Kendisi'nden ayrı (heyûlâ) olan bir ilk maddeden çıkararak şekillendirmiş olabileceği kabul edilemez. Böyle bir yaratılış tarzı kabul etmek, Allah'ın yaratıcı fiilini bir maddenin önceki varlığını varsayan beşeri yaratmaya benzetmek yoluyya, açıkca teşbihe düşmek olacaktır.

Âlemi yoktan vareden (ex nihilo) Allah, bu dünyada meydana gelen tüm değişimlerin de yaratıcısıdır. Alemin mutlak yaratıcısı, onu yok etmeye bütünüyle güç yetiricidir. Ancak, yok olmaları mümkün olmakla beraber ve de her ikisinin de yaratılmış olmasına rağmen cennet ve cehennem yok olmayacaktır; onların sonsuzluğu bir ilahî vahiyden kaynaklanmaktadır.

Allah insanları, peygamberler ve mürşidler yolu ile Şeriatı'nı tanıtarak hidayete ulaştırmakla kalmaz, kulların kalbinde mutluluğa eriştirici hususî bir meleke yaratarak da onları kurtuluşa götürür.

Allah (c.c), mutlak kudretiyle, kulların kaderini tayin eder. Ölen bir kimse, ister tabiî ölümle isterse öldürülme yolu ile ölsün, Allah'ın tayin ettiği eceli ile ölür. Buradan şu sonuca varılır: Zulüm yoluyla ölen bir insan, bir yangın ya da kazada hayatını kaybeden bir kimse, doğum yaparken ölen kadın, tıpkı müslüman askerin savaş alanında şehit düştüğü gibi, şehit olarak ölürler.

Allah, son olarak, her mahluka rızkını verir. Hiçbir kimse, ister helal isterse haram rızık olsun, Allah'ın takdir ettiği rızıktan başka birşey elde edemez.

Böylece Allah, Hanbelîlikte, mutlak kâdir ve hür bir varlık olarak görülür. O'nun mutlak ve eşsiz hükümranlığı hiçbirşeyle sınırlanamaz; Onun hükümranlığı ancak O'nun koyduğu sınırlarla sınırlanabilir. Erdemleri yolu ile kendini Allah'a telkin edecek hiçbir dış kaynaklı iyilik yoktur. Fakat Allah'ın yaptığı ve emrettiği herşey, O yaptığı ve emrettiği için, iyidir.[38]

Bununla birlikte, Hanbelîlik, ilk dönem müçtehidleri yolu ile, bu mutlak kudret anlayışını bütünüyle kabul etmesine rağmen, hiçbir zaman ondan teslimiyetçi bir kadericilik ya da tembellik ilkesine dayanan tevekkül düşüncesinden oluşan bir ahlak anlayışı çıkarmadı. İnanç yönünden mut-

lak kudret görüşünü savunan bu bilginler, dinî ve içtimâî vecîbelerin sorumluluğunu tümüyle insana yükleyerek, ahlak ve hukuk anlayışlarını irade ve ihtiyar fikri üzerine kurarlar.

Ne var ki, geleneksel Sünnîlikte başka görüşler de savunulabildi. Bu noktadan, bir çok farklı anlayış arasında tereddüt eder görünen İbn Teymiyye'nin tutumu oldukça ilgi çekicidir. O bazan Allah'ın mutlak kudretini, insanı iradeden tümüyle yoksun bir otomat olarak görme olasılığı veren ifadelerle açıklar. Bazen de, bilgi ve eylem yönünden insan iradesinin rolünü vurgular: İnsan, inancı sayesinde, güçlü bir iradeye sahip olur; fakat, ahlakî yaşantının zorunlukları uğruna, kendini tümüyle inancına vermelidir. Bazı konularda Eş'arî'nin iktisab teorisini kabul ediyor görünürse de, diğer noktalarda onu tenkit eder. Ve son olarak o, tüm Selefiye'nin mutlak ilahî kudretin yanında insanın irade hürriyetinin varlığını kabul ettikleri ilkesine dayanarak, insanda Allah tarafından yaratılmış tâlî bir nedenselliğin varlığını kabul eder.[39]

Hanbelîlikte Âhiret İnancı

Hanbelîliğin âhiret inancı öldükten sonra dirilme ve kıyamet günü ile ilgili hükümleri her türlü mecazî ya da sembolik te'vilden uzak olarak kabul etme anlayışına dayanır. Hanbelîlikte haşr, ruhun mâneviliğini ve ölmezliğini içermeksizin, ruhların ve cesetlerin haşrıdır. Bu inanç, bir yandan insanın varlığının ölümle sona erdiğini savunan Dehriyye'ye, diğer yandan yalnızca ruhların dirileceklerini kabul eden hulûl taraftarlarına ya da haşr kavramıyla âhiret hayatındaki mükâfât ve cezayı açıklayan tenâsuh ehline reddiye mahiyetindedir.

Öte yandan Hanbelîlik, Allah'ın, kullarının ruhlarını ve cesetlerini mutlaka haşredeceğine inanır. Ancak bu yeniden dirilme kesinlikle bir başka illetle olmayacaktır; fakat yalnızca O'nun tarafından olacaktır; çünkü O, bunu böyle yapacağını söyledi. Cennet ve Cehennem yaratılmıştır. Ancak onların yaratılmış olmaları akılcı düşünüşün gereği değildir, fakat dinî hüküm böyle inanmayı emreder. Aynı şekilde Allah dostlarının mükâfatı ve günahkarların azabı sonsuza kadar devam edecektir. Bunun böyle olması akıl bunu gerektirdiği için değil, fakat, Allah'ın kudreti ezelî cennet ve cehennem hayatı da sonsuz olduğu içindir. Yüce Allah, son olarak, veli kullarının mükafaatını ve günahkarların cezalarını artırmaya mutlak kâdirdir.[40]

Kabir azabına ve insanı kabir de bu azabı tattırmakla görevli Münker ve Nekir isimli iki meleğin varlığına inanmak lazımdır. İnsanlar kabirde şu soruları cevaplayacaklardır. Rabbin kim? Dinin ne? Peygamberin kim? Allah, doğru bir cevaba inanan kullarına ilham edecektir. O zaman mümin şu cevabı verecektir: Rabbim Allah, Dinim İslâm, Peygamberim Muhammed'dir (sas). Tereddüt eden insan ise şöyle diyecektir: Ah! Ah! bilmiyorum. İnsanların birşey söylediğini işittim ve ben de onu söyledim. İşte o zaman mütereddit insan demir sopaların ağır darbelerine maruz kalacak ve insanlar dışında tüm kâinât onun acıklı çığlıklarını duyacaktır. İşittikleri takdirde şuurları kaybolacağından insanlar bu kişinin bağırtılarını duymayacaklardır. Kabirdeki bu sorgulamadan sonra insan Kıyamet Günü'ne kadar ya mükafat görecek ya da azab tadacaktır.[41]

Hanbelî âhiret inancının öteki geleneksel kavramları arasında "sırat"a iman yer alır. Sırat, âhiret hayatı ile ilgili hakikatlerden biridir. İnsanlar sırat'tan geçeceklerdir; Sırat'ın ötesinde Cennet bulunur. Onların sırat'ı geçişleri amellerine bağlıdır. Bazıları onu göz açıp kapayıncaya kadar olan bir hızla, bazıları bir yıldırım hızıyla, bazıları bir rüzgar hızıyla, bazıları bir yarış atı hızıyla, bazıları bir deve yürüyüşü hızıyla, bazıları koşarak, bazıları yürüyerek ve bazıları da sürünerek geçecektir. Bazıları da ondan geçerken düşecek ve ateşe dolacaklardır. Çünkü sırat üzerinde insanları amellerine göre çekip koparan demir çiviler olacaktır. Sırat'ı geçenler Cennete gireceklerdir. İnsanlar, sıratı geçtikten sonra, başlangıçta Cennetle Cehennem arasındaki bir kemer (arche) üzerinde tutunacaklardır. O zaman Kısas Hükmü, bir kısmının lehine ve diğer bir kısmının aleyhine olarak uygulanacaktır. Cezalarını çeken ve günahlarından temizlenen insanlar Cennete giriş müsadesine kavuşacaklardır. İnsanlardan Cennetin kapısı kendisine açılacak ilk kişi Muhammed'dir (sas) ve Cennete girmesi istenecek ilk ümmet de Hz. Muhammed'in ümmeti olacaktır.[42]

Kur'an ve Sünnet verilerine dayanarak, "nasıl" olduğunu sormaksızın, Kıyamet Günü'nün mizanlarına (mevâzin)da inanmak gerekir. Filhakika Allah (c.c) buyuruyor: *"Biz, kıyamet Günü'nde adil mizanlar kuracağız"* (21/47). Peygamber (sas) de şöyle buyurur: *"Mizân Rahman olan Allah'ın kudretindedir; O, onu indirir ya da kaldırır"*; *"Mizanlar kurulacak ve insanların amelleri orada tartılacaktır. Mizanları ağır gelenler, işte onlar mutlu olacaklardır; mizanları hafif gelenler ise, kaybedenler onlar olacaktır ve sonsuza*

kadar ateşte kalacaklardır."[43]

Ayrıca Peygamber'in (sas) havzına da inanmak lazımdır. İbn Batta'nın eserinde, bu konuda şu açıklama yer alır: "*Havuz Kıyamet'in meydanında bulunur. Bu havuzun suyu sütten daha beyaz ve baldan daha tatlıdır. Bu havuzdan su içmek için kullanılan kablar gökyüzünün yıldızları kadar çoktur. Havuzun uzunluğu, tıpkı genişliği gibi, bir aylık mesafedir. Bu sudan bir tek yudum içecek olan kimse kesinlikle susuzluk duymayacaktır."*[44]

Peygamber (sas) ve evliyânın şefaatı geleneksel âhiret inancının temel kavramlarındandır. Peygamber Muhammed (sas), aynı kaynağın açıkladığına göre, üç defa şefaat edecektir. "*Bunlardan birincisi, Din Gününde insanların lehinde bir hüküm verilmesi için şefaat edecektir; Adem, Nuh, İbrahim, Musa ve İsa gibi peygamberler, onu Muhammed'in (sas) yapmasını isteyerek, bu şefaatten kaçınırlar. İkincisi, onun cennet ehli için şefaat etmesi ve Allah'tan onların cennete girmesini istemesidir. Bu tür şefaat, tıpkı birinci tür şefaat gibi, bütünüyle Muhammed'e özgüdür. Son olarak o, bir yandan cehenneme girmeyi hak edecek olanlara oraya girmeleri için şefaat edecektir. Öteki peygamberler, sıddıklar ve öteki seçkin kular da bu tür şefaatte bulunacaklardır. Peygamber (sas), Cehenneme girmeyi hak edecek olanlara, oraya girmeleri, oraya girmiş olanlara da çıkmaları için şefaat edecektir. Ayrıca Allah (c.c) şefaat olmaksızın, rahmetiyle de insanları Cehennemden çıkaracaktır*".[45]

Son olarak, kaynakların bildirdiğine göre, "*Kıyamet, ceza ve mükafaat, Cennet ve Cehennem gibi âhiret hayatı ile ilgili konuların tümü ilâhî kitaplarda ve peygamberlerden intikal eden haberlerde ayrıntılı tarzda açıklanmıştır. Hz. Muhammed'den intikal eden sünnette merakımızı giderecek herşeyi bulabiliriz. Merak ettiği şeyi araştırıp bulmak için ona müracaat eden herkes, merakını giderecek şeyi mutlaka onda bulacaktır*"[46]

Mu'tezile Akîdesi

Hanbelî inancını teşbihci akîde olarak değerlendiren ve onu tahkir ederek reddeden, bu akîdeyi kabul edenleri küçümseyerek "Haşeviyye" diye adlandıran Mu'tezilîlik, te'vilin temsilcisidir ve temelde aklı kullanmayı amaçlayan rasyonel bir inanç yapısı kurdu.

Mu'tezilîlik, tevhid inancı ile bağdaşmaz kabul ederek ilahî sıfatların varlığını nefyeder; Allah'ın bu sıfatlarla tavsif edilmesine karşı çıkar. Allah (c.c), zâtı itibariyle âlimdir, kâdirdir, müriddir, haydır; yoksa ilmi ile âlim,

kudreti ile kâdir, iradesi ile mürid, hayatı ile hay değildir. Mu'tezile yalnızca bu ilahî sıfatların Allah'la varlığını nefyetmekle kalmaz, Allah'ın Arş'ta istivasını, mahlukâtına doğru nuzûlunü ve Âhiret'te görülmesini (ru'yet) de kabul etmez. Ayrıca kabir azabı, sırat, mizan peygamberin havzı, peygamberlerin ve velilerin şefaatı gibi geleneksel İslâm inancının âhiret hayatı ile ilgili olarak önemle üzerinde durduğu tüm dinî hükümleri de nefyeder.[47]

Öte yandan Mu'tezilîlik, ilahî kudreti, bir bakıma O'nun zâtının dışında kalan bir iyilik gücü fikrine tabi kılmak suretiyle, sınırlar. Oysa, Ebû'l-Huzeyl el-Allaf, şer ya da zulüm işlemeye kâdir olan Allah'ın bundan münezzeh olduğunu belirtir. Samdaniyet görüşünü biraz daha ileri götüren en-Nazzâm ise, Allah'ın zorunlu olarak yalnızca iyilik yaptığı görüşünü savunur. Allah, bu tür inanç yapısında, ihtiyarî fiillerini yaratma ve onları işleme özgürlüğünü insana bırakmak; iyi bir ameli mükafatlandırmak, kötülük fiilini cezalandırmak; nasûh ve samimi bir tevbeyi de kabul etmek zorundadır.[48]

Bununla birlikte, Mu'tezile akidesinde ortaya çıkan ve öteki inanç okullarınca da benimsenen bir takım görüşler daha vardır ki, zamanla önemli bir gelişme gösterecektir. Bunlardan birincisi, insanın gerçek varlığının öncelikle ruhunda bulunduğu, cisminin ise ruhunun geçici kabuğundan ibaret olduğu görüşüdür. Bu fikir, bazı feylesofların düşüncesinde görüldüğü gibi, ruhun ölmezliği ve kutluluğu görüşünün ortaya çıkmasına yol açacaktır.[49] İkincisi, madûmun pozitif bir şey olduğunu kabul etme eğilimindeki Mu'tezilîler Allah ile kâim ezelî bir madde fikrine yöneldiler.[50]

Allah, Mu'tezilîlikte, öncelikle tenzih yolu ile tanımlanır ve zâtının hakikatı bilinmeyen bir ilk prensibin bedihîliğine dayandırılır. Bununla birlikte Allah, geniş bir ölçüde, Kur'an'da tavsif edilen ilah olarak kalır: O, Yaratıcı'dır, Hakîm'dir, Yargılayıcı'dır. Allah, Peygamberler göndererek ve olasılıklarla sınırlı olmayan akıl vererek insana yol gösterici bir Allah'tır. Mutezilîlik, habere (nakle) fazla önem vermekle birlikte, muhalifleri olan Hanbelilerin hadisin hesabına bazan istisnâî bir önem atfettikleri Kur'an'a bağlı kaldılar. Kuşkusuz Mu'tezile, İslâm inanç yapısının temelini oluşturan Kur'an'a mutlak bağlılık ilkesinden ayrılamazdı.

Eş'arî İnanç Yapısı

Hanbelîlik ve Mu'tezilîliğin bu iki aşırı tutumu arasında, gelenekçi anlayı-

şın basit duygulardan ibaret saydığı tefviz ve tevilin konseptüel bir sistemdeki varlığında önemli payı bulunan teamülcü görüşler yer alır. İşte bu teamülcü görüşlerden birisi Eş'arîlik'tir. Ancak Eş'arîlik, Hanbelîliğin nakilciliğini ve Mu'tezilîliğin te'vilciliğini, seçkin bilginlere göre, farklı ya da teâmülcü tarzda kullanan yegane mezhep olmadığı gibi, bu tutumu da en çarpıcı özelliği değildir.[51]

Eş'arîlik, gelenekçi Sünnîliğin kuşkusuz muhtelif seviyelerde kullandığı, fakat inanç yapısının ruhuna yabancı kalan çeşitli mantıkî özellikleri de sıfatlar teorisine dahil etti. Zâtî sıfatlar ile subûtî sıfatlar arasında mevcut olan farklılıklar Allah'ın zâtî sıfatları ile fiilî sıfatları arasındaki ayrıcalıklar, yalnızca aklın kendi verileri ışığında varlığını ispat ettiği aklî sıfatlarla, varlığı mantıken mümkün olmakla beraber ancak vahiy yoluyla ispat edilen sem'î sıfatlar; Allah'ın zâtiyle kâim ezelî sıfatlarla, zâtına âit sıfatlar arasındaki ayrıcalıklar, genellikle Mu'tezileden tevârüs eden bu mantıkî ayrıcalıklara bağlanır.

Eş'arîlik, genellikle, Allah'ın ezelî sıfatlarının sayısını yediye indirir: Kudret, ilim, hayat, irade, semi', basar ve kelam. Hanbelîlik, ezelî sıfatları yedi sayısıyla sınırlamayı, O'nun tarafından bize verilen sınırlı bilgi ile tanımlanıp tüm sıfatlarıyla bilinmesi mümkün olmayan, âlemlerden ğanî Yüce Allah kavramının bir fakirleştirilmesi olarak görür.[52]

Vech, Ayn, Yed ve Arş'ı üzerinde istivası gibi Allah'ın vücudî sıfatlarının varlığı inkar edilmedi, fakat ya iman edilip teslim olunması gerken sıfatlara ya da, filolojinin müsade ettiği ölçüde, te'vil yoluyla zâtî sıfatlardan birine irca edilebilen sıfatlar bünyesine dahil olundular.[53]

Eş'arî entellektüelizmi, Bağdâdî'nin öz olarak sunduğu üzere, ilahî kelamı, bu kelamın ifade ettiği manadan ibaret sayar. Kur'an nüshalarını ya da O'nun ezberlenmesini oluşturan, lafızlar, harfler ve sesler, ezelî ilahî düşüncenin maddesel ve yaratılmış bir dildeki ibâresi veya hikayesidir. İnsanlar tarafından yazılan ve ezberlenen Kur'an, artık mutlak surette ilâhî kelam değildir; fakat ilahî sıfatların ezelîliği fikri ile onu ifade eden yaratılmış ve geçici sûreti arasında temel bir farklılık ihtiva eden nisbî bir tarzda ilahî kelamdır.[54]

Eş'arîlik, mutlak kudret ve irade konusunda, bazı bilginleri yoluyla, insanı ihtiyarî fiillerinin yaratıcı sayan Kaderiyye doktrini ile, ihtiyarî fiillerinde insana bir kukla rolü veren ve zorunlu fiillerle ihtiyarî fiiller arasında bir

ayırım yapmayan Cehmiyye ve Mücebbire doktrini arasında orta bir yoldur.

İnsanların kendi fiillerinin yaratıcıları olabileceklerini savunmak, Allah'a ait olan bir kudretin bir parselini onlara vererek, şirke düşmektir. İnsanın aciz, güçsüz olduğunu iddia etmek, insanın fiillerinin varlığını inkar ederek, ecri, mükafaat ve cezayı anlaşılmaz kılmaktır. Eş'arîlik, iktisab teorisi ile bu çelişkiden çıkmayı düşünür. Eş'arî iktisab teorisine göre her ihtiyarî fiilin iki yapıcısı vardır. Bunlardan birincisi ihtiyarî fiilin yaratıcısı olan Allah, ikincisi ise o fiili kesbeden insandır.[55]

Bununla birlikte, Eş'arî iktisab görüşüne önemli eleştiriler yöneltildi. Öncelikle, dakikliği ve açık olmaması yönünden eleştirildi. Bazıları iktisab nazariyesinde, kaderiyye teorisine geçiş veren özellikler gördüler. İbn Teymiyye ise tersine, iktisab görüşünün reddedilmesi gerekliliğini savunur; çünkü Eş'arî iktisab anlayışı, Cehmiyye'nin tesiriyle, tüm müslüman bilginlerin insana atfettikleri seçme özgürlüğünü bütünüyle yaralamaktadır.[56]

Felsefede Teoloji

el-Fârâbî'nin öğretisinden çıkan Yunan kaynaklı felsefe, ilâhî verilerin te'vili konusunda, Mu'tezileden çok ileri gider; fakat zamanın felsefî-ilmî kültüründen alınmış Aristocu, Platoncu yada yeni Eflatuncu tezlerin bulunmasının ötesinde, Kuran'ın getirdiği Tevhid akidesinin bazı temel kavramları da felsefede yer alır. Bu kavramların başında, zâtında yeterli, mutlak kâdir, dünyanın yaratıcısı ve düzen vericisi, âhiret âleminde cezaların ve mükafatların uygulayıcısı bir tek Allah fikri gelir.

Allah, el-Fârâbî'nin düşünce sisteminde, felsefî formülasyon planında tanımlanır ve Mu'tezilîlikte olduğu gibi, zâtî birliğinde uyuşmayan tüm sıfatlardan soyutlanmış bir Allah'tır. O, Bir'dir; bütün varlıkların aslıdır; fakat O'nun varlığı kendindendir ve Varlığı Zâtı ile kâimdir; Zâtı varlığını gerektirir.

Allah tanınlanamaz Varlık'tır, çünkü her tanım bir terkibdir ve bir sınırlamadır. O, mutlak hükümdar, Hak, İlim, egemen akıl ve ilk hayattır. Bu kemal sıfatları bir bakıma Zâtına zâit, dış kaynaklı özellikler değildir. İbn Sina tarafından benimsenen ve geliştirilen bu ulûhiyet anlayışı İbn Rüşd'ün metafiziğinde de görülür. İbn Rüşd'e göre Allah, devamlı düşünen bir akıl, olgun yaşantıda olan bir varlık ve mutlak mutluluk üzere bulunan bir mut-

ludur.[57]

el-Fârâbî ve İbn Sina düşüncesinde, Kur'an'ın yoktan yaratma fikri yerine, yeni Eflatuncu kaynaklı feyz fikri kâimdir. el-Fârâbî ve İbn Sina tarafından yeni bir sisteme dahil edilen feyz fikrinin fonksiyonu fevkalade komplekstir. Feyz fikrini bir yandan mantıkî olarak İlk Bir'den yaratılmış çokluk âlemine geçmeyi ve maddenin ezeliliğini kabul etmekle beraber, ontolojik yönden bu ezelî maddeyi Allah'a tabi kılmayı mümkün kılmaktadır. Diğer yandan bu fikir, İlk Bir ile insan âlemi arasında bir orta âlemler hiyerarşisi yerleştirme olanağı vermektedir. Böylece tanımlanamaz Mutlak Varlık ile fitne ve fesad âlemi arasında bir dizi ilkel manevî gerçekler görünmektedir. Feyz fikri, son olarak, hem yaratılış ve bilgi konusunda hem de Kur'an'ın ilâhî sünnet alanında, halk ve emir arasında yaptığı temel ayırım problemine birleştirici bir çözüm getirmektedir.[58]

Sünnîliğin madde ile hiçbir bilgisi olmayan nuranî varlıklar olarak değerlendirdiği melekler, melekût âleminin varlıklarına ve ruhlara benzetildilerse de, varlıkları kesinlikle inkar edilmedi. Aynı şekilde Levh-i Mahfuz ve ezelden beri Onun üzerinde insanların kaderini yazan Kalem Allah'ın emirlerini uygulayan mânevî varlıklar tarzında anlaşılabildiler.

Mutluluk fikrine bağlanan kurtuluş (necât), Sünnîlikte olduğu gibi, felsefede de ilim ve amelin amacıdır. Ancak bu nihâî kurtuluş tamamen başka bir tarzda yorumlandı. Cennet ve Cehennem terimlerinin ifade ettiği âhiret hayatındaki mutluluk ve mutsuzluk tümüyle mânevidir, ruhîdir. Böylece cisimlerin haşrı fikri inkar edilmiş ya da çıkmaza sokulmuş oldu. Cismî haşrın inkarı, âhiret hayatıyla ilgili öteki verileri reddeden daha zor kabul edilebilir bir fikirdir. Ne varki, Sünnîlik içerisinde, bu fikri benimseyen kimseler de oldu.

Böylece, Yunan felsefesinin etkisiyle oldukça sarsılmış olan düşüncelere, diğer yeni görüşlerin yanında Kur'an inanç yapısı ve zamanın ilminin birleştirilip uzlaştırılması sonucu oluşan ve kolaylıkla kabul edilebilir yeni bir anlayış sunulabilecektir Karşılaştırılamayacak ölçüde akıllaştırılan, bilimselleştirilen ve kutlulaştırılan felsefî İslâm, aynı ölçülerde nakilci ve lafızcı olan gelenekçi Sünnîliğe muhalefet ediyordu ama, taraftarlarına inanç ve ahlak konularında tüm Müslümanlarca kabul edilen temel değerleri sunuyordu.[59]

Şiîlik Teolojisi

Şiîlik de alabildiğine bölünmüş görünmektedir. Teşbihcilik uzun süre taraftarlar buldu. Allah'ın Arş'ta istivası ile ilgili Kur'an âyetini lafzî anlamında yorumlayan Hişâmiyye, Hakemiyye ve Cevâlikiye, muhaliflerince -belki de haklı olarak- Müşebbih'den sayıldılar. İmamların imâmete geliş sırası konusunda bir bakıma tutarsız fikirler savunan ve sonunda Müseviyye'ye katılan Zürâriyye, Allah'ın birçok ilahî sıfatla muttasıf olduğunu açıklamak amacıyla, "ihdas fi'z-zât" fikrini geliştirdiler. Geliştirilen bu görüş, Bağdâdî'nin bize söylediğine göre, çeşitli görünümleriyle Kerrâmiyye ve bazı mu'tezilî bilginlerce yeniden ele alınıp benimsendi.

Öte yandan aşırı şiî zümreler de, çok haklı olarak, müşebbihe sınıfından gösterilebilirler; zira aşırı şiî topluluklar imâmetle ilgili görüşlerini ve siyasî düşüncelerini genellikle, kutlu Ruh'un, kutlulaştırılmış bir beşerî varlığa hulûlü, ya da bir beşerî varlığın mânevî varlığının bir başka beşerî varlığa geçişi fikirleri üzerine kurarlar.[60] Yani imâmet anlayışlarını ve siyasî düşüncelerini kurabilmek için hulûl ve tenasûh inancını kabul ederler.

Derinlemesine parçalanmış görünen İsmailîlik de, te'vil çerçevesinde, bazı yönleriyle felsefî teolojiye yaklaşan, bazı yönlerden de ondan ayrılan bir teoloji geliştirdi. Nitekim İsmailîlik, feyz kavramının açıklamasında, Kur'an'ın "ol" kavramına doğrudan bağlı olan "ibdâ" kavramı üzerinde ısrarla durur.

Kerramiyye ve benzeri Müslüman fırkalar da, İsmâîlilikten önce, ibdâ kavramının önemini vurguladılar. Allah, Sünnîlikte yada Mutezile'de olduğu gibi, son derece tekâmül etmiş olsalar bile beşerî kavrayışların yada zekaların kapsamı ötesindedir; insan aklı O'nun zâtının hakikatine ulaşamaz. İlâhî Kelam'a benzetilen, yaratılışlar düzeninde ilk olan küllî akıl, ulûhiyetin bilebileceğimiz yegane ilâhî şeklidir. Aynı şekilde, eşyanın maddî kabuğu durumundaki zâhir ile mânevî gerçekleri olan bâtın arasındaki muhalefet oldukça önemli bir zıtlık haline dönüştü. Yaratılış ve emr'in hiyerarşik ve paralel iki âlemi arasında bir dizi güçlü bağlar kurma istemi, felsefede olduğundan daha çok sistematiktir, tutarlıdır.

Son olarak, tümüyle imâmet inancına bağlı olan İsmâîliyye'nin âhiret anlayışı haşrı, Fâtıma evladından yeryüzünde yeni bir şeriat vazetmekle görevli mehdinin gelişiyle dünyevî planda yorumlar.[61]

İsnâ-Aşeriye (oniki imamcı) Şiîliği, önemli ölçüde Mu'tezileden etki-

lenmiş olmakla birlikte, inanç yapılarında, hatta ilahî sıfatlarla ilgili inançlarında, sıradan mu'tezilî anlayışlara dayandırılamaz. Fevkalade tahkir edici ifadelerle reddettiği Eş'arîliğe karşı savaş açan, fakat "ahvâl teorisi"ni şiddetle eleştirdiği mu'tezilî bilgin Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi kesinlikle ayıplamayan Şeyh el-Müfîd'in tutumu, bu noktada, oldukça ilgi çekici görünür.[62]

İlâhî sıfatlar, Mu'tezilîlikte olduğu gibi, nefyedildiler ve Allah'a yedi ezelî sıfat atfeden Eş'arî düşüncesi el-Eş'arî'den önce hiçbir mümin ve daha doğrusu hiçbir Müslüman tarafından savunulmayan "sapık bir bidat" olarak gösterildi. Bununla birlikte Şeyh el-Müfid, kıyasî sıfatlar, yani aklî sıfatlarla uygulama alanına koyduğu sem'î sıfatlar arasında bir ayırım yapar.

Hayat, kudret ve ilim kıyasî-aklî- sıfatlar kategorisine girer. "Allah, Şeyh el-Müfid'e göre, *Zâtıyla Hay'dır, hayatıyla değil; O, zâtı itibariyle kâdirdir, kudretiyle değil; Zâtıyla âlimdir, ilmi ile değil*"[63]

Kur'an'ın, Allah'ın muhdes kelamı olduğunu kabul eden Şeyh el-Müfid, O'na mahluk denmesini yasaklar. Savunduğu bu görüşün, tüm Ehl-i Beyt ve bazı istisnalarıyla İmâmiyye tarafından rivayet edilen hadislere uygun olduğunu belirtir.[64]

Hadise dayanarak ve ona tabi olarak, Kur'an verileriyle uyumlu olarak, *"Allah Mürid'dir denir, çünkü Allah'ın mürid olduğunu belirtmek, temelde, aklî bir istem değildir. Allah'ın iradesi doğrudan O'nun istediği fiillerdir. Allah'ın bir fiili istemesi, Onu yaratması, ona olması için emir vermesidir"*.

Allah semi'dir, basirdir ve müdrik'tir de denir; zira tüm bu özellikler sem'î delile, dinî nassa dayanır, akla değil. Aynı şekilde bu sıfatların tümü, değişik tezahürleriyle, Allah'ın ilmini ifade eder. Gerçekte, saf aklî güç olan Allah'a ancak duyularla kavranabilen vasıflar atfedilebilir.[65]

Ru'yetullah Hanbelîlik ve Eşa'rîliğin tasavvur ettiği şekliyle Şiîlikte tümüyle reddedilir. Şeyh el-Müfid, *"Müşebbihe ve onların yoldaşları olan Sıfatıyye'nin zannettiği gibi, Allah'ın gözlerle görülmesi mümkün değildir. Allah'ın âhirette görülmesi konusu, akla, Kur'ana, ve Ehl-i Beyt tarafından rivayet edilen tüm hadislere aykırıdır"* der.[66]

Mu'tezilîlerin inkar ettiği kabir azabı, Hanbelîlik ve Eş'arîlikte olduğu gibi, Şiîlikte kabul edildi. Ancak Şeyh el-Müfid'in âhiret anlayışı genelde imâmet inancına dayanır. Nitekim, hesap vermek durumunda olacak kimselere sorulan yalnızca Allah sormayacak, fakat bu yargılamaya, Peygamber'in yanısıra, Ali ve Allah'ın seçkin özelliklerini zikredip övdüğü imamlar

da katılacaklardır.[67]

Şefaat kavramı da, Hanbelîlikte ve Eş'arîlikte olduğu gibi, kabul edildi, fakat şiî inancı doğrultusunda yorumlandı. Peygamber (sas) ümmetinin bireyleri lehinde şefaat ederken, Ali ve imamlar da kendi taraftarları (Şiiler) için şefaat edeceklerdir. Aynı şekilde, dünyada iyi bir insan olabilen ve Ali taraftarlarına atfedilmesi gereken övgüden nasibini alabilen her mümin, takiyye sebebiyle inancına aykırı duygularla görünmüş olsa bile, din kardeşlerine şefaat edebilecektir.

Nitekim Allah da Kur'an'da bunu söyler: "*Şimdi Biz, hiçbir Şefaatçı hiçbir cesur dosta sahib değiliz*" (XXVI, 100-101).

Vahdet-i Vücutculuk

İbn Arabi'nin adını verdiği vahdet-i vücutculuk, Hanbelîlik ve Eş'arîliğin hem Kur'an'a hem de akla aykırı bulmayı ihmal etmeyecekleri iki fikir ortaya attı. Bunlardan birincisi, bazı mu'tezilî bilginlerce de savunulan madûmun pozitif bir gerçek olduğu fikridir; ikincisi ise, zâtında zâtıyla tezâhür eden Hâlık'ın varlığı ile mahlukun varlığının aynı olduğu fikridir.

İbn Teymiyye tarafından sunulan görünümüyle Hanbelî eleştiriciliği, vahdet-i vücutculukta, aynı şekilde, birçok takbih edilen görüşün bir bakıma aynîleşmiş olduğu sonucuna vardı. Onların ilki, ilahî sıfatların varlığını inkar ederek, Allah kavramını gerçek mahiyetinden soyutlayan ve yaratılmışlar âlemine yaratıcılarından daha çok gerçeklik veren Cehmiyye ve Muattıla'nın akîdesidir. İkincisi, Allah'dan sadır olan maddeyye bizzat Allah'tan daha çok ontolojik değer verme eğilimindeki İbn Sina'nın sudur nazariyesidir; sonucusu ise, bazı sûfîler ve birtakım aşırı şiilerin şeyhleri yada imamlarıyla sınırladıkları hulûl kavramının genelleştirilmesidir. İbn Arabi ise hulûl kavramını tüm mahluk âlemine teşmil eder.[69]

Ancak, vahdet-i vücutculuğun oluşumunda rol oynayan başka etkenler de var. Örneğin Eş'arîlik, İbn Sina feyzciliği yada Aristo'nun sahte Teolojisi kadar etkili oldu. Bir başka deyişle Eş'arîlik, mahluk âleminin sonluluk ve geçicilik özelliğini tüm açıklığı ile göstermek üzere, Allah'ı mutlak kâdir, yegane gerçek Varlık, yegane fâil ve illeti bâkî olabilen yegane vücut yapmakla vahdet-i vücutculuk hareketinin oluşup gelişmesine katkıda bulundu.

Bunlara ilaveten diyebiliriz ki, kökenleri çoğunlukla Hanbelîliğe uzanan birçok kavram vahdet-i vücutculuğun tabiatına yabancı değildir: Hem bir

ve hem de birçok olan bir Allah tasavvuru; yani zâtında bir ve zâtını ifade eden sonsuz sayıdaki sıfatlarıyla birçok olan bir Allah düşüncesi; zâtı itibariyle mahlukat âleminin ötesinde Arş'ı üstünde istiva eden,fakat ilmi, rahmeti ve fiili ile kullarına son derece yakın olan, *"her gecenin son yarısında onlara doğru nuzûl eden"* bir Yüce Allah fikrî; ve nihayet, Selimiyye ve Hanbeliyye akidesine iyiden iyiye yerleşmiş olan Allah'ın insanlara görünmesi fikri, vahdet-i vücutculuk'ta etkili olan Hanbelî kaynaklı kavramlardır.

Fiilinin sonsuz farklı tezâhürü ile pekçok defa insanlara görünen Allah, Hanbelîliğe göre, haşırdan sonra, Cennette seçkin kullarına tecellî edecektir. O'nu gözleriyle görebilecek olan bu seçkin kullar, *"dolunayın parlak gecelerde görüldüğü gibi,", Rab'larını görecekler ve onlar bu şimşek çaktıran görmeden rahatsız olmayacaklardır."*[70] Müslüman düşünürlerden çağdaş ve modern İslâm düşüncesinin teşekkülünde olduğu kadar bölünmesinde de iki kişinin; yani İbn Arabi ile onun baş hasmı Hanbelî âlim İbn Teymiyye'nin fevkalade önemli payı olduğunun tesbiti, tarihî yönden, oldukça ilgi çekicidir. Ancak İbn Teymiyye, gençlik yıllarında, İbn Arabi'nin *Futûhât*'ının edebî ve nazarî güzelliğine hayran kaldığını söyler. İbn Arabi'nin vahdet-i vücutculuğu, çeşitli reddiyeler ve tepkilerle karşılaşmamış olsaydı, toplumda bu kadar tanınamazdı.

III. PEYGAMBER VE ASHABI

Sünnî Öğreti: Muhammed Peygamber'in (sas) Üstünlüğü

İslam'da , "nebî" ile "resûl" arasında ayırım yapılır. Müslümanların genellikle kabul ettikleri bu ayırım, nebîliğin resûllükten farklı olduğunu ortaya koyar. Nebî, Allah'ın, bir melek aracılığı ile, kendisine vahyini inzal ettiği, mu'cizeler ya da eşyanın olağan akışına uymayan olağanüstü durumlar gösterme olanağı vererek nübüvvetini desteklediği kişidir. Resûl ise, nebinin sahib olduğu bu özelliklere ve ayrıcalıklara sahib olmasının yanında, yeni bir "Şeriat" getiren yada bir önceki Şeriat'ı kısmen kaldıran insandır. Bağdâdî, bu konuda, şöyle der: *"Muhammed'in peygamberliğini kabul eden kimse, dolayısıyla onun peygamberlerin ve resûllerin sonuncusu olduğunu da kabul eder. Onun sonuncu nebî ve resûl olduğunu kabul eden kimse, getirdiği Şeriat'ın ebedîliğini de kabul eder".*[71]

Resûllerin ilki, insanlığın babası olan Adem'dir (as) . Onu Nuh, İbra-

him, Musa ve İsa (a.s) takib eder. Musa ve İsa (a.s), peygamberlikleri zamanında, Muhammed peygamberin gelişini bildirdiler. Nitekim Muhammed (sas), bir hadisinde şöyle der: *"Eğer Musa ve İsa hayatta olsalardı kesinlikle bana uyacaklardı".*

Öldürülmemiş olan ve semaya yükseltilen İsa, Deccal ortaya çıktığında, kıyametten önce, İslâm'ın nihâî zaferine katkıda bulunmak üzere, gökten inecektir. Bağdâdî bu konuda şunları yazar: *"Meryem oğlu İsa hem Deccal'ı hem de domuzu öldürecek, "nebiz"i yayacak ve ibadetini yapmak için Mekke'ye dönecektir. Muhammed'in (sas) Şeriatını doğrulayacak, Kur'an'ın yaşattığını yaşatacak ve Kur'an'ın öldürdüğünü öldürecektir."*[72]

İbn Batta ise, bu hususta, şunları yazar: *"Peygamberlerin ilk yaratılanı olan Muhammed Peygamber (sas), gönderilen son peygamberdir. Annesi, onu dünyaya getirdiğinde, Suriye saraylarını, onun için aydınlatan bir ışık gördü. Muhammed'in (sas) peygamberlikle görevlendirilmeden önce, kendilerinin dinine tabi olduğunu iddia eden kimse, Allah elçisine karşı en büyük yalan söyler. Bu tür telakkilere sahip olan insanla ne konuşmak ne de arkadaşlık etmek caizdir. Aynı şekilde peygamberimiz'in sünnetli ve göbeği bağlı olarak doğduğunu; önünde ve arkasında olanları gördüğünü söylemek gerekir. Muhammed'in Burak'a bindiğine ve aynı gecede Kudüs'e gittiğine inanmak lazımdır. O, Burak üzerinde, Rabbına kavuşuncaya kadar mirac'ı yaptı. Sidre'de kaldı; o anda onunla Allah (c.c) arasında iki kavslık ya da daha az bir mesafe vardı. Allah elini onun iki omuzu arasına koydu. Peygamber (sas) memelerinin üzerinde Allah'ın elinin serinliğini hissetti ve o anda ilk insan nesillerinin kaderini öğrendi. Nebîlerin en şereflisi ve en büyüğü, Allah'a en sevgili ve yakını olan Muhammed (sas), kıyamet gününde, gelecek, şefaat edecek ve şefaatı kabul olacaktır. Rabbına yalvaracak ve yalvarışları kabul görecektir. O, Arş'ta Rabbı ile beraber bulunacak ve bu imtiyaz sadece ona ait olacaktır".*[73]

Ne varki, Hanbelîlik ve Eş'arîlik, bu son noktada, bir görüş birliğine varmadılar; tersine zaman zaman birbirlerine karşı sert eleştirilerde bulundular. Allah (c.c), Muhammed'den sözederek, Kur'an'da (XVIII, 79) şöyle buyurur: *"umulur ki, Rabbın seninle birgün öğülen bir yerde (makam-ı mahmud) görüşecektir"*. Ancak bu âyeti, Abdullah b. Abbas'ın tilmizi Mücahid'den (ö. 103 hicrî yılına doğru) gelen bir hadise göre, Allah'ın kıyamet gününde, Muhammed'i Arş'ı üzerine oturtacağı anlamında anlamak gerekir. İbn Hanbel'e atfedilen akîdeler arasında yer almayan bu anlayış, Ebû

Bekir el-Hallâl ve Abdülkadir el-Cîlî gibi bazı tanınmış tilmizleri tarafından savunuldu. Bununla birlikte bu inanış türü ne Kadı Ebû Ya'lâ'nın Mu'temed'inde ne de İbn Teymiyye'nin Akâid'inde bulunur. Taberî, İbn Hüzeyme ve Bağdâdî tarafından savunulan egemen görüşe göre, bu âyet, Muhammed'in (sas) kıyamet günündeki şefaatına temas etmek eğilimindedir.[74]

Peygamber'in Görevi

Allah tarafından özgürce seçilen peygamber, insan ile Rabb'ı arasında baş aracıdır. Allah, bir melek aracılığı ile emirlerini ona bildirir; Kur'an'ın büyük çoğunluğu Cebrail (as) aracılığı ile nazil oldu. Ancak Allah, mirac'ta, aracısız olarak, doğrudan onunla konuştuğu gibi, bazan da uyku ile uyanıklık halinde ya da rüyada ona ilham etti.

Bu "vâsıta" kavramı, Sünnîlikte, müslüman toplumda Allah ile müminler arasında şefaatcılar olarak görev yapan velilerin bulunacağına dair delil gösterildi. Zira, mutlak kudret tarafından silinen insan, herhangi bir ihtiyacın temin edilmesi yada herhangi bir musibetten uzak kalmanın sağlanması yolunda, devamlı olarak müslüman toplum içerisinde bulunan bu velilerden aracılık etmelerini isteme gereksinimi duyar. Tasavvuf tarafından, alabildiğine yaygınlaştırılan ve avamın en derûnî akîdelerine uygun düşen bu telakki, şiddetli tenkitlerle karşılaştı. Bu anlayışa karşı olanlar, Peygamber'in Şeriat'ını Allah'ın emri üzerine tebliğ ettiğini, Allah'a yakın olmayı sağlayan en güzel yolun bu Şeriat'ı gerektiği gibi öğrenmek ve uygulamak yolu olduğunu belirtirler.[75]

Öte yandan Peygamber (sas) toplumun hem dinî hem de dünyevî başkanıdır; yani o bir yandan toplumun namazını kıldırır ve savaşta komutanlığını yaparken, bir yandan da müslümanların yararlarını ve korunmalarını gözetir. Peygamber (sas), mutlak imam, ideal kadı, en büyük önder (mürşid), müslüman düşüncesini açıklayıcı görüşleri tümüyle gerçeğin ve aklın mührü durumunda olan müctehid ve müfti, adaleti tarihe mal olan ve arkadaşları ile beraber yeryüzünde ilk toplumun oluşturduğu ideal devleti kuran Mehdî'dir. Tek kelimeyle Peygamber (sas) kâmil insan, insanlık için en güzel örnek, yaşantısı taklit edilmesi gereken bir ideal modeldir; çünkü onun yaşantısı tüm insanlar için bir kurtuluş ve yakîn garantisidir.[76]

Nihayet Peygamber, bildirmekle görevlendirildiği çağrıyı, kişiliğinde ve davranışında yaşatarak, en iyi şekilde ulaştıran velidir, Allah dostudur. Ve-

liler, Sünnîlikte egemen olan görüşe göre, öncelikle ve herşeyden önce Allah'tan en çok korkan ve O'na ihlasla kullukta bulunan müminlerdir. En büyük veliler ise peygamberlerdir ve peygamberler içinde en büyük veli de Muhammed'dir. Buna göre, tasavvufta ve Şiîlikte görülen, *"Şeriatı derûnî varlığı ile anlayarak, insanların önderi olarak, müslümanların seçkini olan kişi, dinî hükümlerin lafzına uymak gereksinimi duymaz"* tarzındaki tüm telakkiler, gerçek İslâm anlayışı ile bağdaşmayacaklarından, tamamen reddedilecektir. Ne Hızır, Musa'ya itaat etti ne de suffe ehli Muhammed'e uydu.[77]

İslam'da itaat yalnızca Allah'a ve Peygamberine özgüdür. Ancak Allah ile insan arasında zorunlu aracı olan peygamberlere, her halukarda, kayıtsız-şartsız olarak kesinlikle itaat edilmesi gerekir.[78]

Peygamber'in İsmet ve İffeti

Şii topluluklarından Hişâmiyye, peygamberlere atfetmekten kaçındıkları ismet ve iffet vasıflarını kendi imamlarına atfederler. Kerrâmiyye fırkası daha ileri giderek peygamberlerin kutlu çağrı görevini ulaştırırken hata edebilecekleri görüşünü savundular. Ebû Ali el-Cübbâî gibi bazı Mu'tezilîler ise, peygamberlerin te'vil ya da içtihat hatası yapabileceklerini söylediler. Ne varki Sünnîlik, tüm bu düşüncelerin karşısında, Peygamberlerin masum ve günahsız olduğu fikrine sünnî nazariyeler arasında yer verdi. Hanbelîlik ve Eş'arîlik, peygamberlikle görevlendirilmelerinden itibaren peygamberlerin kesinlikle hata işlemeyecekleri, bir ibadetin yerine getirilmesi sırasında unutma ve ihmal etme ya da değerlendirme hatası işleme gibi durumlardan uzak oldukları konularında görüş birliği eder.[79]

Peygamberlerin Mucizeleri ve Velilerin Kerâmetleri

Sünnîlik peygamberlerin mu'cizelerini ve velilerin kerâmetlerini kabul eder. Fikirleri genelde müslümanların çoğunluğunca benimsenen mu'detil tutumlardan bilgi veren Bağdâdî, mu'cize ve kerâmetin, bir peygamberin ya da velinin doğruluğunu ispatlamak üzere Allah'ın bir müdahalesi sayesinde oluşan, olağanüstü durumlar, olayların tabii cereyanındaki kalıcı bir çözüm olduğunu söyler. Bununla birlikte, mu'cize ile kerâmet arasında fark vardır. Risâletine çağrıda bulunmakla görevli resûl, kendisine verilen mucizelerden açıkca ve övgüyle sözetmek ve onların benzerini yapabilmek konusunda insanlara meydan okumak zorundadır. Buna karşılık veli, doğru-

luğunun tanıklığında, kerametleriyle öğünmekten uzak olup, alçak gönüllükle onları gizlemeye çaba göstermek durumundadır.[80]

Her peygamberin mucizeleri vardır. "*Muhammed (sas), kendinden önce gelen peygamberlerin mucizelerinin tümünü bünyesinde birleştiren mucizeler gösterdi*". Fakat onun en büyük mücizesi Kur'an'dır. Kur'an Muhammed'in Rabbına kavuşmasından sonra da varlığını sürdürdü. Kur'an, gerek Şeriat'ın hükümlerinin tümü ve nazmının güzelliği gerekse geçmiş ve gelecekle ilgili bazı olaylar hakkında verdiği olağanüstü bilgiler itibariyle, benzeri yapılmayan eşsiz bir Kitap'tır. [81]

Kıyamet gününe kadar mevcut olabilecek olan kerâmetler, peygamberlerin mucizelerinden bir başka yönden de ayrılır; şöyle ki, velilerin âlemetini oluşturdukları velilik, devamlı olarak bir bozulma, sıkıntı durumunda zâhir oldu. Bir peygamber devamlı olarak peygamberdir, fakat bir veli, ne kadar büyük olursa olsun, veliliğinde, bir güvencede değildir. Son olarak Allah, hakkın zafere ulaşması için mücadele eden herkese, özellikle zor bir sınavı başarabilmesi için yardım elini uzatabilir.[82]

Şiîliğin Peygamberlik ve İmamlık Anlayışı

Peygamberlik, Şiîlikte, imâmetle devam eder. İmam, vahiy gelmesi dışında, peygamberin sahib olduğu hak ve vasıfların tümüne sahiptir.

İmâmet, Şiîlikte, tıpkı peygamberlik gibi, dinî bir kurumdur. Bir nass, yani Kur'an âyeti yada hadis ile mevcut imamın yerine geçecek imamı tayin ettiği bir vasiyete dayanır. Ali, aynı şekilde Allah ve Peygamberi Muhammed (sas) tarafından nassla Peygamber'in halefi olarak tayin edildi.[83]

İmam, tıpkı peygamber gibi, hatasız ve masumdur. O nedenledir ki Ali, yaşantısının tüm aşamalarında ve almak durumunda kaldığı nazarî ve tatbikî kararlarının tümünde, haklı idi, doğru ve dürüsttü.[84]

İmam, tıpkı peygamber gibi, insanların en seçkini (efdal)dir, çünkü mefdul bir insanın imam olabileceği tasavur edilemez. İmamın ilmi kisbî değil vehbîdir, yani o, doğuştan ilahî yoldan ilham edilen bir ilme sahiptir, eğitim ve öğretim yoluyla ilim elde etme gereksiniminden uzaktır. Zühdü, takvası, kahramanlığı ve kerametler ya da mucizelerle ifade edilen kişiliği onu kesinlikle itaat edilmesi ve uyulması gereken olgun kişi yapmaktadır.[85]

İmamın görevi, pek çok konuda, peygamberin göreviyle aynıdır. İmam, tıpkı peygamber gibi, Allah ile insanlar arasında baş aracıdır. Bir şii hadisi

"Zamanının imamını tanımadan ölen kimse, cahiliye devrinde ölündüğü gibi ölür" der. Allah'a yakın olmak için imama itaat etmek şarttır.[86]

İmam, peygamberin vefatından ve vahyin kesilmesinden sonra, Şeriat'ın koruyucusu (hâfızu'ş-şeria) ve tüm özel durumları değerlendirmekte Kur'an ve Sünnet yetersiz kaldığında, bu şeriat'ın yorumlayıcısıdır. Kur'an nassının tümünü kendisinde bulunduran yalnızca imam olduğu gibi, gerçek hadislerle uydurma ya da meşkûk hadisleri gerçek anlamda birbirinden ayırabilecek tek kişi de odur.[87]

İmam, toplumda birlik unsurudur. Toplum ancak masum imanın kararlarına itaat ettiği takdirde varlığını tehdit eden sapıklıklardan ve tenakuzlardan kurtulabilir. İcma' temelde, İmamiyye Şîasının düşüncesinde, ilahî yolla tayin edilen, insanları noksanlıklarından, taklidlerinden ve dengesiz davranışlarından kurtarabilecek tek kişi olan masum imanın önderliğinde herkesin birleşmesidir.

Devlet başkanı olan imam, gerek masum gerekse Şeriat'ın koruyucusu ve açıklayıcısı olması sebebiyle, yalnızca insanları cezalandıran veya mükafatlandıran bir kimse değil, fakat aşırı isteklerinden kaynaklanan ihtilaflarında da onlara hakimlik edebilen bir insandır.[88]

Nihayet İsnâ-Aşeriye inancında, son imam, gaybet halinde yaşayan Mehdî'dir. O, insanlar özgürce onu anlama ve kabul etme olgunluğuna eriştiğinde, adaleti egemen kılmak üzere bir gün yeryüzüne dönecektir.

Şeyh el-Müfid, bu konuda, şunları yazar: *"Ehl-i Beyt'ten olan Mehdî zuhûr edeceği zaman, Allah başka insanları da ölmeden önceki durumları üzere, diriltecektir; bu yeniden dirilişte onlardan bir kısmı yükseltilecek, bir kısmı da alçaltılacaktır; mazlumlar kendilerine zülmedenlerden intikam alacaklardır. Aynı şekilde yeryüzüne dönecek olan insanlar iki zümreden oluşacaklardır. Birinci zümre, Allah'ın kendileriyle hakkı yeryüzünde yeniden hükümran kılacağı ve kendilerine ihtiyaç duydukları ve arzulayabilecekleri tüm dünyevî şeyleri vereceği, güvenilen ve sevilen Allah dostlarıdır. İkincisi ise, hak ettikleri cezaları ve azabı tadacak olan zâlimlerdir"*[89]

İmamiyye Şîasında, bu anlayıştan hareketle, imamı peygamberden üstün tutma temâyülü gelişti. Nitekim mezhepler tarihçiliği, Şiiliğin en eski teoricilerinden olan Hişam b. el-Hakem'in, düşünce yapısının incelenmesi sonucu, peygamberinden istemediği bir masumiyeti imamdan istediğini kaybeder. Bedir'de esir düşen Mekkeli müşrikleri fidye karşılığında serbest

bırakan Peygamber (sas) bir hata işlemişti. Şüphesiz -Allah onu ondan bağışlamıştır- bu durum imamın peygamberden üstün olduğuna delil oluşturur.[90]

İsnâ-Aşeriye imâmet inancında ve Fâtımî İsmailîliğinde Peygamberin imamdan üstün olduğu kabul edilirse de, onlardan her ikisine de kanun koyuculuk (vâz'ı-ı-nâmus veya vâzı-ı şerîa) özelliğinin verilmesi bir karışıklık kaynağı olabilecektir. Bâtının esası olarak zâhir zorunluluğunu inkar eden Alamut İsmaîlîliğinde, nasla tayin edilen ve masum olan imam, Şeriat'ın ve resûlün yerini alan, hâkim ilahî Kelam durumunu alıyor.

Felsefe de Peygamber ve İmam Anlayışı

Büyük feylesoflar ağının reisi olan Fârâbî'nin düşüncesinde, Peygamberin görevi yalnızca vahiy almak değil, aynı zamanda devletin başkanı ve önderi olmaktır. Herşeyden önce sosyal hayvan olan insan, şöyle ya da böyle her tarafta yayılmış, kendi varlığı için zorunlu olan zümreler bünyesinde yaşar, fakat fazileti toplamı meskun olunan tüm arzı kaplamalıdır. Bu evrensel toplum, faziletli toplum olmak için, tek bir vücut gibi olmalıdır. Onu oluşturan farklı ögelerden herbiri, yönetim ilkesi doğruluk ve fazilet olan tek bir başkanın yönetiminde, kendilerine verilen görevleri en iyi tarzda yerine getireceklerdir. Felsefenin evrenselliği böylece, peygamberlik görevinin evrenselliğine katılmaktadır.

Toplumda -Medine'de- başkanın rolü egemendir. Aynı şekilde, evren küllî akıl, insan ise kendi aklı ile yönetilir. Olgun toplumun yöneticisi de, masum bir başkandır. Herkesin örnek alıp uyması gereken başkan, aynı zamanda ideal kanun koyucusudur. O yalnızca kanunlar koymakla kalmaz, tam bir ahenk ve düzen içerisinde onlardan herbirini yerine yerleştirir. Böylece anlaşılan faziletli toplum, kendi varlığının illeti değildir. Olgun toplum, din ve toplum dışında varlığını kemale erdiremeyecek olan insanı yeryüzü ötesi barış ve mutluluğuna yöneltmek amacını taşıyan geniş bir ortaklıktır.[91]

Faziletli Medine'(cité)nin başkanından istenilen özellikler, yaklaşık olarak, Şiiliğin imamlarından, özellikle de imamların ilki, Peygamber'in arkadaşı ve meşru halefi olan İmam Ali'den istedikleri özelliklerin aynıdır. Bununla birlikte başkan, örnek başkanlık, önderlik ve kanun koyuculuk görevine gerekli olan bilgileri ve ışıkları elde edebilmek için faal akıl ile birlemek

durumundadır. Böylece, görevlerinin özgün özellikleri aynı kaynaktan gelen ve her ikisi de, Şiîlikte olduğu gibi, nasla, ilahî lütuf yoluyla görevlendirilen peygamber ile imam arasında hiçbir doğal farklılık bulunmamaktadır.

Son olarak, bu ideal başkanın yokluğunda, toplumun bireyleri, kardeşçe bir dayanışma ve yardımlaşma yoluyla; faziletli ve gerek öncekilerin ilimlerinde gerekse dinî ilimlerde bilgili kişiler olmaları şartıyla masum kanun koyucusunun vazettiği faziletlerden bir kısmını muhafaza etmeyi umabilirler. Fârâbî'nin ütopik idealciliği, olgunlaşmamış sitelerin beşerî düzeninde, havârilik vâri ve yenilikçi bir yardımlaşmanın oluşmasını sağladı. Bu yeni yardımlaşma türü, imamının dönüşünü beklemekte olan İmamiyye Şiiliğinin tutumunu hatırlatmaktadır.

Beklenen imamın dönüşünü, yeryüzünde hakkı ve adaleti zafere eriştirmeye çalışarak, doğrudan imam hazırlar ve Mehdî geldiğinde onu tamamlar, kemale erdirir.[92]

Sünnîlikte Peygamberlik ve Halifelik

Sünnîlik de, kendi anlayışı çerçevesinde, Muhammed'in (sas) peygamberlik görevini, halifeliğini ve bazan da üstünlüğünü (tafdîl) tarihî yönden halife oluş sıralarına göre kabul ettiği dört halifenin, Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hilafeti ya da imâmeti ile takip ettirir. İsimleri zikredilen bu dört halife, Peygamber'in (sas) halefleri ve halifeleri, Allah'n doğru yol üzere kıldığı örnek ve önder (râşidûn-mehdiyyûn) kişilerdir. Peygamber'in (sas). haberlerin bildirdiğine göre, otuz yıl süreceğini söylediği ve dolayısıyla bir nassa dayandığı ifade edilebilen "*peygamberin halifeliği*"nin (hilâfetu'n-nubuvve) karşısında, İmam Ali'nin vefatından sonra, Muâviye'nin saltanatı ile başlayan "krallık hilafeti" (hilâfetu'l-mülk) yer alır. Ne var ki, bu noktada da, ilk dört halifenin halifeliğinin meşruluğunu tesbit etmek için ileri sürülen sebepler önemli farklılıklar taşımaktadır.[93]

Ebû Bekir ve Ömer'in Halifeliği

Bu nedenledir ki, Ebû Bekir'in açık, kesin yada yalnızca imalı bir nas ile mi halife tayin edildiği konusunda önemli tartışmalar oldu. Sünnîlikte, genellikle kabul edilen bir anlayışa göre, Ebû Bekir, Muhammed'in meşru halefi kabul edilir. Çünkü peygamber (sas) vefatından önce, onu-müslüman toplumun, başkanına özgü bir görevle- müslümanlara namaz kıldırmakla -gö-

revlendirmişti.

Eş'arîlik, Ebû Bekir'in, müslümanların seçimi ile halife olduğunu, dolayısıyle hilafetinin müslüman toplumun ihtiyarıyla yasallaştığını belirtir: Ebû Bekir meşru halifedir; zira Saide oğulları Sakifesinde, gerek Muhacirler gerekse Ensar oybirliği ile, birtakım tereddütten sonra, Ebû Bekir'i imam tayin etmişlerdir; bu konudaki muhalifleri olan Ali ve Abbas da, taraftarlarıyla beraber, kısa bir süre onun halifeliğini tanıdılar.

İmametin meşruluğunu bir nas yoluyla tesbit etmek ve doğrulamak çabaları bazı sünnî çevrelerde oldukça ileri götürüldü. Öyle ki, Eş'arîlik de dahil olmak üzere bu çevrelerde, bazı bilginlere göre, Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliği bir Kur'an âyetine dayanır. Söz konusu âyete dayanılarak, Ebû Bekir ve Ömer'in halifeliğinin kesinlikle sıradan bir tayin olmadığı, tersine nas yoluyla yapılan bir atama olduğu görüşü savunuldu. Âyette şöyle buyurulur: (Kur'an 48; 16) *"Bedevilerden (seferden) geri kalmış olanlara de ki: Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız. Onlarla, teslim oluncaya kadar savaşacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz, Allah size güzel mükafaat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız, sizi acıklı bir azaba uğratır."*

Bu âyet Muhammed'den (sas) sözetmektedir; fakat Arabistan Bedevilerini Bizanslılar, Sasaniler ve Riddenin sahte peygamberlerine karşı savaştıran Ebû Bekir ve Ömer'e hitabetmektedir. Bununla birlikte Ömer, Sünnîlikte, Ebû Bekir tarafından doğrudan tayin olunan halife olarak kabul edilir. Kuşkusuz Ebû Bekir ve Ömer, gerek Sünnîlikte gerekse Hâricîlikte, özel bir övgü ve saygınlığa sahiptirler.[94]

Osman'ın Halifeliği

Osman, Sünnîliğe göre, Ömer tarafından belirlenen ve hepsi de halife olabilecek nitelikte olan altı sahabenin şura kararı ile halife seçildi. Osman'ın halifeliği, başlangıcından sonuna kadar meşrudur. Haksızlıkla öldürülen halife, katillerin darbeleriyle şehid oldu. Ne var ki, bu katiller, müslüman toplumun birliğini korumak amacıyla, çoğunlukla özenle ele alındılar. Çünkü katliam olayında payı olanların çoğunluğu Peygamber'in (sas) ashabı idi. Bağdâdî, bu konuda, özetle şöyle der: *"Halifenin öldürüldüğünü farzedelim; halifenin öldürülmesinin caiz olduğu düşüncesinde olanlar kafirler olarak değerendirilecektir; onu öldürmenin caiz olduğunu kabul etmemek-*

le birlikte, halifeyi öldürmek isteyenler de bir büyük günah işlemiş kişiler olarak mütalaa edilecektir". Çeşitli nedenlerle bu öldürme olayına dolaylı olarak katılanlar ya da, bizzat halifenin emriyle savaşmayı bırakanlar dışında, bir tarafa çekilip onun öldürülmesine seyirci kalanların sorumluluk derecesi sözkonusu olduğunda tartışmalar fevkalade hassaslaşır. Fakat din bilginlerinin dehası en karışık sorunlara bile cevap buldu.[95]

Ali'nin Halifeliği

Ali'nin halifeliğinin meşruluğu konusu da, oldukça nazik sorunlar ortaya çıkardı. İmam Ali eğer şii tarihçiliğine dayanılırsa, daha hicretin ilk dönemlerinden itibaren toplumun -siyasî ve içtimâî- yaşantısına girer. O, Peygamber'in (sas) en çok güvendiği kişi; onun ailevî ve maddî yararlarının baş koruyucusu, en gizli düşüncelerinin sırrını bilen tek kişi olarak tanıtılır. Kahramanlığına bağlanan kişisel rolü, İslâm inancı uğruna yapılan ilk büyük cihadlarda; Bedir ve Uhud savaşlarında ve Hudeybiye gününde Hayber ya da Mekke fethinde, Huneyn savaşında kesin ve açıktır.[96] Ancak kendi yerine geçmesi için Peygamber'in onu herkesin önünde açıkça beyan etmesi (vasiyyet), Hicretin 9. yılında, Tebük gazvesi sırasında oldu.

Gerçekte Muhammed (sas), Allah'ın emri üzere Bizanslılar'la savaşmaya gitmeden önce, Ali'yi Medine'de temsilcisi (halife) tayin etti ve bunun da ötesinde onu ailesinin menfatlerini koruma, ihtiyaçlarını sağlama ve emniyetini temin etmekle görevlendirdi. Peygamber (sas), hoş karşılanmayan ve farklı yönde anlaşılıp yorumlanan bu tayine daha fazla ağırlık vermek üzere, Ali'ye hitaben şöyle dedi: *"Harun'un, Mûsa'nın yanındaki durumu ne ise, senin benim yanımdaki durumun da odur, şu farkla ki, benden sonra peygamber gelmeyecektir".* Böylece, Ali'yi Medine'de halifesi tayin eden ve bu kararını daha sonra açıkca tüm müslümanlara ilan eden peygamber (sas), bir gün Müslüman toplumun başına halifesi olarak geçecek kişiyi seçtiğini herkese bildirmek istiyordu.

Sünnîlik, Ali'nin peygamber tarafından Medine'de, o olmadığı süre zarfında, halife tayin edildiğini ve bu tayinle alakalı hadisin de doğru olduğunu kabul etmesine rağmen, olayı ve hadisi tamamen farklı bir yönde yorumlar; olayın politik yönünü kabul etmez ve bu tayinin ve hadisin peygamber'in yeğenine duyduğu güvenin yeni bir tanıklığı olduğunu belirtir.[97]

Ali'nin, Peygamber'in (sas) bir vasiyetiyle, ikinci büyük tayini Veda

Haccı'ndan birkaç gün sonradır. Muhammed (sas), Ali ve öteki sahabilerle birlikte Mekke'den Medine'ye dönüş yolculuğuna devam ederken, h. 10. yılın 18 Zilhicce'sinde, yani 16 Mart 632'de, Gadir Hum yakınında, durulmasını emreder. O zaman Allah (c.c) Muhammed'e şunu emreder. *"Ey Peygamber! Rabbının sana indirdiğini tebliğ et. Sana indirileni duyurmazsan, kesinlikle elçilik görevini yerine getirmemiş olacaksın"* (Kur'an, V, 71). Bunun üzerine Muhammed (sas), onlara yaptığı konuşma (hutbe) da, ashabına şunları söyledi. *"Ben kimin dostu isem, Ali de onun dostu'dur. Allah'ım! Ali'nin dostu olanın dostu, onun düşmanı olanın da düşmanı ol".* Bu konuşmasını yapması üzerine, Allah Peygambere, insanlara bildirmekle görevlendirildiği çağrısının sona erdiğini belirten âyetini inzal etti. *"Bugün dininizi kemâle erdirdim ve üzerinizdeki nimetlerimi tamamladım ve size din olarak İslâm'ı seçtim"* (Kur'an, V, 5).

Sünnîlik de Gadir Hum hadisesini yalanlamaz fakat, onu tamamen farklı yönde açıklar, Ali ile birtakım sahabi arasında ortaya çıkan bir anlaşmazlıkta, Peygamber (sas) Ali'nin haklı olduğuna hükmetmiştir.

Yukarıda zikredilen ve Şiiliğin olağanüstü önem verdiği hadis üzerinde çok farklı görüşler vardır. İbn Hazm onu kabul etmez. Buharî ve İbrahim el-Harbî zayıf olduğunu belirtir; Ahmet b. Hanbel ve Tirmizî ise onu kitaplarında (Müsned ve Sünen) zikrederler. Bununla birlikte onu kabul eden bilginler, Ali taraftarlarının hilafetle ilgili iddialarına delil oluşturmasını reddederler ve bu hadiste her müslümanın Ali ve Ehli'ne yapması gereken övgünün yeni bir kanıtını görmeye çalışırlar.[98]

Ali'nin, Osman'dan sonra, meşru halife olması konusu, Sünnîlikte, farklı tarzda ortaya konuldu. Genellikle Ali'nin, Muâviye'nin Şam'da halifeliğini ilan etmesinden önce, Medine'de taraftarlarınca halife seçildiği belirtilir. Ali'nin Muâviye'den önce halife seçildiğinin kabul edilmesi, Muaviye'nin hilafetle ilgili iddialarını bertaraf eder. Şiiliğin Ali'yi Muhammed'in (sas) meşru halifesi yapmak yolunda kullandığı naklî deliller, bazı sünnî çevrelerce Ali'nin, Osman'ın öldürülmesinden sonra şer'an halife olduğunu tesbit etmek için, yeniden ele alındı ve bu amaçta kullanıldı. Bu eğilim, örneğin Ebû Bekr el-Bakillânî'nin *Kitabu't-Temhîd*'inde açıkca görülür.[99]

Çok sayıdaki hasımlarına karşı Ali'nin uyguladığı politika, aynı şekilde, Sünnîlikte farklı yönden değerlendirildi. Örneğin Bağdâdî bu konuda, şöyle der: *"Ali gerek Cemel savaşında Ayşe, Talha ve Zübeyr'e karşı gerekse Sıf-*

fîn'de Muâviye'ye karşı savaşmakta haklı olduğu gibi, Nehrevan'da Hâricîleri öldürmekte de haklı idi. Ne varki, onun hasımlarından herbirisinin durumu değişik biçimde anlaşıldı. Cemel savaşında Ali'ye karşı savaşan Ayşe, Talha ve Zübeyr hata ettiler, fakat onlar kesinlikle büyük günah işlemiş sayılmazlar." Öte yandan Muâviye Ali'ye karşı düşmanca tavırlar takınmakla fıkhın âsi olarak tanımladığı bir kimsenin durumuna düştü. Hâricîlere gelince, Sünnîlikte bazan bölücüler ya da fasıklar bazan da kafirler olarak gösterdiler.

Ancak bu anlayış tarzı, örneğin, Kadı Ebû Ya'lâ'nın *Kitabu'l- Mu'temed*'inde benimsediği anlayıştan oldukça farklıdır. O, sözü edilen kitabında, şunları yazar: *"Ali ile hasımları arasında çıkan anlaşmazlık konusunda izlenmesi gereken en uygun yol, susmaktır; yani onlardan birisinin yanında ötekisinin de karşısında olmamaktır."* Onun İbn Hanbel'e dayandırdığı bu görüş, her müslümana, aralarında çıkan anlaşmazlıklarda Peygamber'in (sas) arkadaşları (sahabiler) hakkında haklı ya da haksız diye hüküm vermekten, onlardan bazılarının yanında ötekilerinin karşısında olmaktan kesinlikle kaçınmak görevi verir; zira dinî yönden insanları yargılayacak olan yalnızca Allah'tır. Ne varki Kadı Ebû Ya'lâ biraz sonra ağız değiştirir ve şöyle der: *"Bununla birlikte Ali'nin hasımları, tüm muarızları, ona karşı savaştıklarından dolayı, hata işlediler; ancak onlar, içtihadında yanılan, hata eden tüm müctehidler gibi, bu hatalarından bağışlanacaklardır".* Bazı Hanbeliler tarafından savunulan bu görüş, İbn Hanbel'e ait olduğu söylenilen ve el-Harbî tarafından nakledilen bir fikre bağlanmaktadır. Öteki Sünnîlere göre ise, Ali, Muâviye ve Hâricîlerle savaşmakta haklı idi, fakat Cemel savaşında hasımlarına karşı silahlı savaşmakla bir günah işledi. Zikrettiğimiz bu görüşlerin dışında birçok başka görüş daha vardır; ancak bunlar genellikle, Muâviye ile arasında çıkan anlaşmazlıktan Ali'yi sorumlu tutmaya yöneliktir.[100]

Muâviye Meselesi

Muâviye'nin durumu, bu çalışmanın başlangıcında geçtiği üzere, karmakarışıktır. Onun hasımları yalnızca Hâricîler ve Şiiler değildir; Mu'tezilîlik ve Sünnîlik içerisinde de onun önemli muhalifleri vardır; yani Emeviler devletinin müslüman toplumda önemli hasımları oldu. Şiîlikte Muâviye'yi kötüleyen sayısız haber yada hadis vardır. Örneğin Hillî'ye göre o, İblis'ten daha kötüdür ve Muâviye'nin ömrü boyunca müşrik olarak yaşadığını ileri

sürer. O şunları söyler: "*Muâviye tüm yaşantısı süresince müşrik kaldı. Peygamber'in (sas) çağrısının ilk dönemlerinde putlara tapmaya devam etti. Peygamber'in (sas) vefatından sonra ise, tüm müslümanların Osman'ın ölümünden sonra kendisine beyat ettği İmam Ali'ye kibirlerlenerek beyat etmeyerek Allah'a karşı geldi*".[101]

Bununla birlikte Muaviye, Sünnîlikte ve özellikle Hanbelîlikte güçlü savunucular buldu. Örneğin Hanbelî bilgin İbn Batta şunları yazar: "*Peygamber'in zevcesi ve tüm müminlerin manevî halası Ümmü Habibe'nin kardeşi, vahiy katibi Muâviye'ye Allah'tan rahmet dilemek gerekir. Faziletlerini belirtmek ve Peygamber'in onunla ilgili hadislerini nakletmek lazımdır.* Abdullah b. Ömer rivayet eder: Şöyle derken Peygamber'le beraberdik. *Bu dar yoldan sizin yanınıza cennete gidecek birisi girecektir. Ve Muâviye'nin yanımıza geldiğini gördük.*" İbn Batta, "*Muâviye'nin fazileti ve Peygamber (sas) yanındaki önemi işte böyledir, bunu böyle bilmek ve kabul etmek gerekir*" der. Devamla şunları söyler: "*Sana tamamen uzak ya da yabancı olsalar ve senin bu dünyadaki çıkarlarına karşı çıksalar bile, Allah'a itaat eden herkesi seveceksin. Yakın akrabaların olsalar ya da senin bu dünyadaki çıkarlarını destekleseler bile Allah'a karşı gelen veya O'nun düşmanlarıyla beraber olan herkesten nefret edeceksin*".[102]

Yezid b. Muâviye'nin Durumu

Muâviye'nin oğlu ve halefi Yezid hakkındaki görüşler ve değerlendirmeler aynen babasınınkine benzer. Şiiliğin, tâ başlangıcından bugüne kadar ona karşı uyguladığı amansız düşmanlıkla şiî bilgin el-Hillî'nin onunla ilgili hükmü bu konuda en çarpıcı örnektir. Bazı sünnî çevreler, Şiiliğin tutumuna karşıt olarak, sorumluluğunu taşıdığı tüm canavarca kötülükler ve iğrençliklere rağmen, ona karşı saygı duyarlar. Hatta imâmetinin geçerliliğini savunacak kadar ileri giderler. Onun yaptığı katliam ve kötülüklerin en büyüğü Hüseyin'in Kerbela'da öldürülmesidir. Hüseyin'in öldürülmesi olayı, yolculuğu boyunca katlandığı durumlar, yanındakilere yapılan iğrençlikler, Yezid'in onun cesedine ve Ehl-i Beyt'e karşı yaptığı insafsız davranışlarıyla fevkalade üzücü bir görünüm alır. Oysa, Hüseyin'in ölümü bir dizi övgüyle belirtilir. Öte yandan Yezid, Medine'nin yağmalanmasına izin vermek, Mekke'yi silahla vurup mancınıklarla ateşe vermek ve Kabe'yi yaktırmakla da suçlanır. Bir şii hadisi şöyle der: "*Hüseyin'in katili demirden bir (tabut)*

kazana konacak ve tüm cehennem ehlînin azabının yarısı kadar azab görecek".

Sünnîlik, Şiîlik kadar ileri gitmemekle beraber, Yezid konusunda sert bir tavır takınır. Birçok sünnî yazar Yezid'i bir kâfir yada münafık olarak niteler. Hüseyin'i öldürmekle atalarına kötülük eden Medineliler ve Haşimoğulları'ndan intikam almayı amaçladığını söylerler. Hanbelî âlim İbnu'l-Cevzî Yezid'in her yönden kötü ve kötülenmiş birisi olduğunu kabul eder.[103]

Bununla birlikte Yezid'in de savunucuları oldu. Suriye ve Irak'ta yaygın olan ve menşei konusu oldukça tartışılan Yezidiyye onun en büyük savunucularıdır. Onlardan bazıları Yezid'i Peygamber'in (sas) arkadaşlarından (ashab) biri olarak gösterirken bazıları da onu râşid halife ya da bir peygamber olarak görürler. Belirtmek gerekir ki, gerçek ileri sürülen bu aşırı ve karşıt görüşlerin ortasında yer alır. Yani Yezid, ne tamamen öncekilerin nitelediği, ne de sonrakilerin gördüğü gibidir. O, İslâm tarihinde çok sık olarak benzerleri görülen sıradan bir kral-halifedir; onu Peygamber'in halifeleriyle karıştırmamalıdır; fakat o, herkes tarafından kötülenmiş yada lanet edilmiş bir kral-halifedir.[104]

Râşid Halifelerin Fazilet Sırası

Râşid halifelerin hilafeti çevresindeki tartışmalar, dört halife arasındaki üstünülük sırası konusuyla ilgili tartışma ile devam eder. Sünnîlikte egemen olan görüşe göre, Peygamber'den sonra insanların en üstünleri ilk dört halifedir. Bu Raşid Halifelerin üstünlük durumları ise, tarihen halife oluş sıralarına göredir. Ancak Sünnîlik, Ebû Bekir ve Ömer'in faziletlerinin halife oluş sıralarına göre olduğunda görüşbirliği içerisinde olmakla birlikte, Osman ile Ali'nin üstünlük durumlarının tarihî halife oluş sıralarına göre olmasında değişik görüşler ortaya koyar. Dolayısıyla Osman ve Ali arasındaki fazilet konusu önemli tartışmalara konu olur. el-Eş'arî, Osman'ın Ali'den üstün olduğunu kabul eder; çünkü o, Zeydiyye ve Sünnî kelamcıların çoğunluğu ile beraber, mefdulun imamlığının geçerliliğini kabul etmez. Oysa mefdulun imâmeti sözü edilen çevrelerce geçerlidir. Ancak Ali'nin Osman'dan üstün olduğunu savunan sünnî bilginler de vardır. Buna karşılık Kalânisî gibi bilginler Osman ile Ali arasında üstünlük konusunu tartışmadılar ve onlardan birini ötekisine üstün tutma yoluna gitmediler. Ebû Bekir el-Hallâl ve Kadı Ebû Ya'lâ dört halifeden ilk üçünun fazilet durumunu Ebû

Bekir, Ömer, Osman sırasıyla sıralarsa da Ali ve öteki sahabiler arasında üstünlük sırası ayırımı yapmayı kabul etmezler.[105]

On Seçkin (Aşere-i mübeşşere)

Sünnîlikte, ilk dört halifeden sonra, insanların en üstünleri, hepsi de halife olma liyakatına sahip bulunan altı sahabedir. Bu altı sahabi, ilk dört halife ile birlikte, Cennete girecekleri bildirilen on sahabenin listesini oluşturur. Cennetlik oldukları bildirilen bu on seçkin sahabi şunlardır. İlk dört halife, Talha, Zübeyr, Saîd b. Zeyd el-Ensarî, Abdurrahman b. Avf, Ebû Ubeyde b. el-Cerrah, Sa'd b. Ebî Vakkas. Bunlardan Talha ve Zübeyr Cemel savaşında öldüler; Sa'd b. Ebî Vakkas (ö. 55 h.), Osman'ın ölümüne sebep olan fitneden sorumlu tutuldu. Abdurrahman b. Avf ise, Ebû Bekir ve Ayşe'nin yakın arkadaşıdır. Ebû Ubeyde b. el-Cerrah da Suriye'yi fetheden kahramanlardan biridir.

Sahabilerin fazilet sıraları konusunda başka sıralamalar da vardır. Uzun olan bu sıralamaları teker teker zikretmeyeceğiz; onlardan sadece dört tanesinin erdemlerine işaret etmekle yetineceğiz: Peygamberin sahabilerinin faziletlileri, ilk dört halife ve cennetlik oldukları bildirilenlerden sonra, Allah'ın tüm günahlarını bağışladığı Bedir Ehli, Uhud ehli, ağaç altında beyat edenler (Rıdvan ehli) ve Hudeybiye'de bulunanlardır.[106]

Kadınların Fazilet Sırası

Ehl-i Beyt'in kadınlarının üstünlük sırası konusundaki tartışmalar da, kuşkusuz dinî ve siyasî amaçlıdır. Sünnîlik ve Şiîlik Peygamber'in ilk eşi, çocuklarının çoğunun annesi, çağrısında ona inanan ilk kişi ve peygamberlik görevinde ona devamlı destek olan Hatice'ye (ra) fevkalade özel bir saygı gösterir. Ancak Sünnîlik, Muhammed'in (sas) kızı ve Ali'nin eşi Fatıma ve Ebû Bekir'in kızı ve Peygamber'in eşlerinden biri olan Aişe'nin faziletleri konusunda oldukça bölündü.

Kadınların en üstünü, Hanbelîliğe göre, Hatice'den sonra, Aişe es-Sıddîka'dır. Onunla ilgili hadislerin doğruluğunu reddeden Şiîlik ise Aişe'ye sert bir dille saldırır. Oysa Peygamber (sas) onun hakkında şöyle demiş olabilecektir: *"Aişe'nin öteki kadınlara üstünlüğü, sütlü çorbanın diğer yemeklere üstünlüğüne benzer".*

Eş'arîlik, bu konuda daha çok bölünmüş görünür. Eş'arî, tıpkı Şafiî gi-

bi, Fâtıma'nın üstünlüğünü kabul eder. Tilmizlerinin bir bölümü de aynı görüşü benimser. Bağdâdî'nin düşüncesi de böyledir. Bağdâdî bu düşüncesini, *"dünya kadınlarının en üstünleri sırasıyla Fıravun'un karısı ve İmran'dan sonra, Hatice ve Fatıma'dır"* anlamındaki bir hadise dayandırır.[107]

Ashâbın Faziletleri ve Eleştirisi

Peygamber'in (sas) sünneti çerçevesinde, tüm müslümanları bütünleştiren toplumcu bir doktrin olduğunu sanan Sünnîlik, ashâbın hatırasına saygı göstermeye apayrı bir önem verir. Yüce Allah'tan ashâba merhamet etmesini dilemek, onların üstün özelliklerini ve büyüklüklerini övgüyle anmak, gerekir. Buna karşılık onları karşı karşıya getiren ve haklarında hüküm vermek yalnızca Allah'a ait olan ihtilaflar üzerinde fazla durmamak lazımdır. İbn Batta bu konuda, şunları yazar: *"Ashâb arasında vukua gelebilmiş olan tartışmalara girmekten kaçınılmalıdır. Şüphesiz ashâb (ra), Peygamber'le (sas) birlikte, iman davasında savaştılar ve tüm gazvelerde onunla beraber cihad ettiler; dolayısıyla faziletleriyle diğer insanları geçtiler, yani tüm öteki insanlardan üstün oldular. Öte yandan Allah, onları tüm yaptıklarından bağışladı. Aynı şekilde Allah bize, kendisinden onları bağışlamasını dilememizi ve onları severek Zâtı'na yakın olmamızı emretti".* İbn Batta devamla şöyle der: *"Öyleyse, ne Cemel ve Sıffîn savaşlarına ne Ehl-i Beyt sürtüşmesine, ne de ashab arasında vukua gelebilmiş olan öteki çatışmalara önem vermeli ve bu konuda yazılanlara itibar etmelidir. Bu olayları konu alan kitapları ne kendimiz ne de başkaları için çoğaltmalıyız. O kitapları ne bir başkasından alıp okumalı, ne bir başkasına onları okumalı ve ne de anlatılanlardan onları dinlemelidir".*[108]

Ashâbın sorumluluklarına verilmesi gerken değer konusunda çok değişik görüşler vardır. Hanbelîlerin çoğunluğu ashâbın fetvalarını Şeriat'ın kaynaklarından sayarlar. Oysa kelam bilginlerinin çoğunluğu ile Hanefilerin çoğunluğu ve Ebu'l-Hattab el-Kalvazânî gibi bazı Hanbelî âlimler ashabın fetvalarını Şeriat'ın kaynakları olarak kabul etmezler. Şafii'nin ilk doktrinindeki görüşü de böyledir. Ashâbın fetvalarını şer'î kaynaklardan sayanlar, ashâba uymayı emreden hadislerle görüşlerini desteklerler. Ayrıca vahyin şahitleri olan ve Peygamber'in yaşayışını doğrudan gören sahabilerin, öteki nesillerden daha iyi gerçeği bilmek durumunda olduklarını söylerler. Buna karşılık, muhalif görüşü savunanlar, öteki delillerin yanında, ashâbın

masum olmadıklarını, bir çok konuda aralarında görüş ayrılığı çıktığını, fetvâlarının ise çoğunlukla birbiriyle çelişkili olduğunu ve ashâbın kendi görüşlerinden farklı bir görüşün olmasını kesinlikle yasaklamadıklarını düşüncelerine delil gösterirler. Pekçok kelam bilgini, özellikle Cüveynî'den sonra, aklî istidlal ve cedel metodlarını daha iyi bilen halefin açıkca seleften üstün oldukları sonucuna vardı.[109]

Bununla birlikte peygamberin sahâbileri, Ali, Ehl-i Beyt'i ve bazı sadık Ali taraftarları müstesna, İmamiyye ve Bâtıniyye Şiiliğinde şiddetle eleştirildiler. Sünnîliğin büyük saygı gösterdiği ilk üç halife onlardan en sert dille eleştirilenlerdir. İmamiyye ve Bâtıniyye, en azından bazı aşırı eleştiricileri yoluyla, ilk üç halifeyi gâsıplar ve bidatçılar göstermekle yetinmediler; onları şerefsiz insanlar ya da kafirler olarak da gösterdiler. Ne var ki, Ebû Bekir ve Ömer'i çok aşırı bir dille eleştiren bu şiî eleştiriciliği en büyük aşırılığını, öldürülmesini müslüman toplumun gerçek kurtuluşu saydığı Osman'a yaptığı eleştirilerinde gösterir.

Bununla birlikte, bu tür eleştiri ve yerme anlayışı, çeşitli nedenlerle Ali ve Ehl-i Beyti'ne özel tazim gösteren tüm çevrelerce kabul edilmiş olmaktan uzaktır. Ebû Bekir ve Ömer'in dinî kişiliklerini hiç saymak amacıyla bir takım şiîler tarafından yürütülen bu saldırı, Ali'nin üstünlüğünü kabul etmek ya da onu Peygamber'in halifesi olabilecek yegane kişi görmekle birlikte, ilk iki halifenin bu denli haksız suçlamalarla yerilip ezilmesine karşı olan kimselerin şiddetli muhalefetiyle karşılaştı. Zeydîlik genellikle, aşırı şiî İmamiyye'nin saldırılarına katılmadı. Böylece Ali'nin üstünlüğünü seleflerine duyulan saygınlıkla uzlaştırmak amacıyla başka açıklamalar da ortaya kondu. Buna göre, mefdulun imâmeti geçerlidir; Allah'ın içtihadlarındaki hatalarından bağışladığı ashâbın ictihadı kabul edilebilir. Çok erken devirlerden itibaren ortaya atılan ve İslâm tarihinde günümüze kadar ulaşan bu uzlaştırıcı eğilimler, pek çok çevrelerde, görünüşte birbirine karşı olan mezhepleri uyum ve barış içerisinde yaşatma isteminin fevkalade güçlü olduğunu gösterir.

IV. HİLÂFET VE DEVLET PROBLEMİ

Hilâfetin Zorunluluğu

Bağdadi şöyle der: "*Şeriat'ın hükümlerini uygulamak, ilkelerini korumak,*

orduları yönetmek, yetimleri evlendirmek ve fey'i müslümanlar arasında dağıtmak için, müslüman toplumun başında bir halife yada bir imamın bulunması gerekir."[110] Bu doktrin, tüm müslüman topluma bir başkana itaat etme zorunluluğu görevi yüklediği ölçüde, sünnî bilginlerin büyük çoğunluğunca benimsendi. Aynı şekilde Hâricîlik, Şiîlik ve Mu'tezilîlik de imâmetin zorunluluk özelliğini kabul ederler. Bununla birlikte, imâmetin yada hilâfetin zorunluluğu konusu etrafındaki çeşitli sorunlar, itikadî İslâm mezhepleri ve fıkhî ekoller bünyesinde önemli bölünmelere yol açmıştır.

İmâmetin zorunluluk yönünü belirleyen sebepler değişik tarzda anlaşıldı. Hanbelîlik, bu konuda, dinî hükme dayanır. Peygamber'in bir hadisi, yolculuk eden üç kişinin aralarından birini başkan seçmek zorunda olduğunu belirtir. Onların delil gösterdikleri öteki hadisler şunlardır: "*Sultan, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir.*" "*Zâlim bir imamın idaresinde geçirilen 60 yıl imamsız geçirilen bir geceden daha değerlidir*". Bu anlayışa bağlı olarak İbn Hanbel ve öteki din bilginleri şöyle derler: "*Dualarımızdan sadece birinin kabul olunabileceğini bilseydik, mutlaka onu sultan için yapardık*".

İbn Hazm imâmetin zorunluluğunu, doğrudan bu konuda tümüyle sessiz olan Kur'an'a değil, fakat önemli ölçüde şii kaynaklı olan bir hadise dayandırır: "*Zamanın imamını bilip itaat etmeden ölen kimse cahiliyye devrinde ölmüş gibidir*". Mu'tezile ve feylosoflar ise imâmetin zorunluluk özelliğini naklî delilden ziyade aklî delille açıklarlar. İmâmetin zorunluluğunu belirtmek için en çok kullanılan delil icmâdır. Öte yandan İbn Teymiyye, gerek aklî verilerin gerekse naklî verilerin imâmetin zorunluluğunu doğruladığını; Peygamber'in (sas) imâmetin zorunluluk özelliği ile ilgili sözlerinin aklın ve tecrübenin verileriyle uyum içerisinde olduğunu söyler.[111]

İmâmetin Birliği Konusu

Sünnîlik genellikle imâmetin birliği görüşünü savundu. Bağdâdî birden fazla imamın varlığına karşı çıkarak şöyle der: "*Birden çok imamın varlığı görüşü kabul edilirse bu çokluğu sınırlamak için hiçbir sebep olmayacaktır. İmâmete layık olan herkes haklı olarak bu hakkı kullanacak ve kendisini bulunduğu semtin yada ailesinin imamı ilan edecektir. Yönetimin böylece bölgeselleşmesi, beraberinde getireceği anarşiyle imamlık görevinin yokluğuna yol açacaktır. Aynı anda iki imamın var olması yalnızca bir tek durumda kabul edilebilir. İki ülke birbirlerinin yardımına koşmaya engel olan bir denizle iki-*

ye bölünürse, bu ülkelerden herbirinde bir imam olur."[112]

Mâverdî, Kadı Ebû Ya'lâ ve Gazalî de imâmetin birliği görüşünü savunurlar. Fahreddin er-Râzî daha ileri gider ve imâmetin birliğini hem imâmetin temel koşullarından hem de temel ilkelerinden sayar: Hilâfet, toplumun dinî ve dünyevî işlerinin tek bir kişi tarafından genel yönetimdir. Sonraki din bilginlerince savunulan hilâfetin birliği görüşü, çağdaş yenilikçi okullar tarafından benimsenip yeniden el alındı.[113]

Bununla birlikte Sünnîlikte birden çok imâmetin varlığının meşruluğunu savunanlar da oldu. Bu görüşü benimseyenler şöyle derler: Hilafet birliği ancak Raşid Halifeler devrinde gerçekleşti; Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetleri döneminde hukuk ve eylem birliği vardı, fakat Osman'ın hilâfetinin son yıllarına doğru eylem birliği, fiilî birlikten ziyade hukukî birlik vardı. Ortaya çıkan birçok karışıklıklarla mücadele etmek zorunda kalan Ali'nin hilafet döneminde ise, yalnızca hukukî birlik vardı. Fakat hilâfet, Râşid Halifelerin sona ermesinden sonra, herhangi bir birlik zorunluluğu özelliği göstermedi. Kur'an, müslüman kaynakların bildirdiğine göre, ne İslâm hükümetinin tek bir yöntem şekli olmasını önerdi ne de Peygamber'in (sas) halefliği konusunu düzenledi. Yüce Allah kesinlikle, müslümanların itaat etmeleri gereken imamların sayısını sınırlamadı: *"Allah'a, Peygamberi'ne ve sizden olan yöneticilere (ûlu'l-emre) itaat ediniz."* Kelime-i şahadet her mümine Allah'a ve Peyamberi'ne itaat etmeyi emreder ama, bir tek halifeye itaat etmeyi emretmez. Öte yandan sahabiler hilâfetin birliği konusunda ittifak etmediler ve böyle bir açıklamada bulunmadılar. Kısacası, tüm müslüman topluma bir tek imama bağlılığı telkin etmek istemek, müslümanlara takatlarının ötesinde bir görev yüklemek olacaktır; yada imâmeti herkese kabul ettirmeye çalışarak, onu öz varlığından soyundurma sonucuna götürecektir.[114]

Şiîlikte de aynı konunun yer aldığını görüyoruz. İsnâ-Aşeriye, ya da genel anlamda İmamiyye'ye göre, yalnızca ilahî yolla tayin edilen tek bir imam vardır. İsmailîliğin görüşü de böyledir. Fakat Zeydîlik, herbirisi nûfuzu altında bulunan yerin halkınca itaat edilen birden çok imamın aynı anda varolabileceğini kabul eder.[115]

Müslüman toplumun politik yönden birçok devlet bünyesinde yaşayabileceği görüşünü Hâricîlik de kabul eder. Denilebilir ki, çağdaş yenilikçilik, milliyetçi akımların egemen ilkelerini benimsediği ölçüde, temelde,

müslüman tarihinde çok sayıda örneklerini gördüğümüz çoğulcu bir politika ile uyum içerisindedir.

İmamın Özellikleri:

Ahmet b. Hanbel, Bağdâdî, Kadı Ebû Ya'lâ, Ma'verdî ve öteki İslâm bilginleri İmâmet hakkının Kureyş'e ait olduğunu söylerler. Sahih kabul edilen ünlü bir hadis *"İmamlar Kureyştendir"* der. Ayrıca Ensâr, Sakifetu Benî Sâîde'de imâmeti bir Kureyşliye, Ebû Bekir'e tevdi ettiler. Ne var ki, Hâricilik tarafından reddedilen bu doktrin tüm müslüman din bilginlerince kabul edilmedi; imâmet halkasını soy halkasına bağlayan aşırı fırkalar bile bu görüştedir. Dırâriyye fırkasına göre, imâmet Kureyşli olmayan birisine tevdi edilmelidir; çünkü Şeriat'a aykırı bir davranışta bulunduğunda bu kişinin imamlıktan alınması daha kolaydır. Mu'tezilî bilgin el-Ka'bî, Kureyş'ten birisinin imam seçilmesinin mürecceh olduğunu, fakat toplumun huzur ve sükûnunu bozmamak için Kureyşli olmayan bir başkası da imam seçilebileceğini söyler.

İmam, Kureyş'ten olmasının yanında, bazı başka özelliklere de sahip olmalıdır. Bu özelliklerin sayısı müslüman yazarlara göre değişir. Örneğin Bağdâdî'ye göre, imam, Kureyş'ten olmasının yanında şahitliğin kabul edilmesi için zorunlu olan şereflilik ki, -bu özelliği yitirdiğinde imamın düşürülmesi gerekir- ahlaklılık, müctehidlik ve görevini yapabilecek yetenekte olmak özelliklerine sahip olmalıdır.

İbn Teymiyye çok farklı bir düşünceye sahiptir. Kuşkusuz, Râşid Halifeler sözkonusu ise, Kureyş'ten olmak zorunludur. Fakat müslümanların itaat etmek zorunda oldukları çok sayıdaki imamda öyle ülküleştirilmiş bir takım özellikler ve faziletler istemek imkansızdır. İmamda bulunması gereken özellikler, tanıklığı kabul edilmesi için bir tanıkta bulunması istenen ahlaki özelliklerin ötesinde olmamalıdır.

Sünnîlîk, Peygamber'in (sas) ölümünden sonra, kesinlikle hiçbir imamın masum veya günahsız olmasını istemedi. Şiîlik ise, aynı türden problemlerle karşılaştı ve derinlemesine bölündü. Zeydîlik imamdan, Fâtıma evladından olmasının yanında, cesaret, ilim, zühd ve verâ özelliklerine sahip olmasını ister; istenilen bu özellikler Sünnîliğin istediği özelliklere çok yakındır. İmâmiyye ve İsmâîliyye Şiiliğine gelince; imamın ismet sıfatına sahip olması şarttır, yani imam masumdur. Ancak bu ismet sıfatının tanımı

konusunda aralarında önemli ihtilaflar ortaya çıktı. Şeyh el-Müfid, *"İmamlar kesinlikle hata işlememelidirler, fakat bir Peygamber'in yapabileceği bir hata işleyebilirler. Din konusunda herhangi bir hata yapmaları kesinlikle kabul edilemiyeceği gibî, dinî hükümlerle ilgili herhangi bir unutkanlık da kabul edilmez"* der. Bununla birlikte İbn Babûyeh çok farklı bir fikir savunur ve bu konuda şu hadisi zikreder: *"En büyük aşırılık, Peygamber'in bir dalgınlık hatası işleyebileceğini kabul etmemektir"*.[117]

İmamın Atanması

İmâmiyye ve Bâtıniyye Şiiliğine göre imam, ya Allah tarafından, ya da Peygamberince yahut Peygamber'in yerine geçin imam tarafından tayin edilir. Sünnîlik ve Hâricîlik ise imamın ümmet'in seçimi sonucu atandığını söylerler. Ne var ki, gerçekçi olmaktan çok teorik olan bu seçim doğrudan nazariyede, imamın atanmasını belli sayıdaki din bilginine bırakmaktadır. Bazı müctehitlere göre, imam olacak kişi din ilimlerinde derinlemesine bilgili olmalıdır; diğer bilginlere göre ise, din ilimleri alanında genel bilgiye sahip olması yeterlidir. Seçmenlerin sayısı konusunda çok farklı görüşler ortaya çıktı. Eş'arî'ye göre bir müctehidin seçim bölgesinde bulunması yeterlidir; el-Kalanisî'ye göre ise müçtehitlerin büyük çoğunluğunun seçim yerinde olması lazımdır.[118]

İmâmetin tevârüs yolu ile intikali konusu Sünnîlikte kabul edilemezse de, imanın vasiyetle atanması kabul edilir. İmam, Bağdâdî'ye göre, imâmetin genel kurallarına bağlı kalmak koşuluyla, yerine geçecek imamı atayabilir. Aynı şekilde imam, yazılı bir vasiyetle yerine geçecek kimsenin seçimini kendisinin tesbit edebileceği bir Şûra'ya havale edebilir.[119] Böylece Sünnîlikte, özellikle de Eş'arîlikte, oldukça esnek ve bir çok yönde fevkalade gerçekçi, müslüman toplumun başına geçen tüm imamların imâmetini meşrulaştırmayı amaçlayan ve mevcut imama halefini tayin etme konusunda tam yetki veren bir görüş gelişti.

Mübâyaa

Ancak, imamın atanış şekli ne olursa olsun, imam ile toplumu birbirine bağlayan beyat'tır, yani karşılıklı ahitleşmektir. Mübâyaa bir sözleşmedir ve bu özelliği ile öncelikle amacı yönünden tanımlanır: Allah'a ve Peygamberi'ne itaat etmek ortak istemi. Mübâyaa tıpkı tüm kontratlar gibi, iki taraf-

lıdır. Bir yönden imam, diğer yönden de yalnızca fukaha değil, bilgisi yeteneği, mansıbı, serveti ve kişisel nüfuzu, itibariyle toplumda bir otoritesi olan herkestir;[120] yani mübayaa imam ile zikredilen bireyler arasındaki anlaşmadır. Dolayısıyla mübâyaa her iki tarafın çıkarlarını, ortak yaralarını amaçlar: İmama mutlak nüfûz etme hak ve yetkisini, toplumun fertlerine ise, barış ve Şeriat'ın kurallarını koruma görevini verir.

İmama İtaat

Sünnî anlayışın belirgin özelliklerinden birisi politik bağlılık, yani idareye itaattır. Ancak yönetime itaatın tezahürleri, tıpkı sınırları gibi, bir yandan devamlı olarak teyakkuz halinde bulunan kesin birleştiriciliğe, diğer yandan pasifliğe benzer bir itaat düşüncesine götürebildi. Sünnîliğin genel anlayışına göre, ister ahlakı dürüst, isterse ahlakî yönü zayıf insanlar olsunlar, imamlara ve emirlere itaat etmek gerekir. İbadetlerine devam ettikleri sürece bu itaat devam eder, zira müslümanlara namazlarını kıldıranlar onlardır. Buna göre, bidatçılar olarak ilan edilmedikleri sürece imamların arkasında namaz kılınır, bayram ve cuma namazları onların yönetiminde eda edilir; onların yönetiminde cihad yapılır; ister dürüst davransınlar isterse adaletsizlik etsinler zekat, öşür, arazi vergisi ve fey onlara verilir.[121]

Yazarlara göre değişen bir tür tahaddî ile birlikte, nasihat kabul edilir. Sosyal barışın sağlanması bakımından, zâlim bir devlet başkanını doğru yola döndürmesi için Allah'a dua etmek, her müslümana iyiliği öğütlemek ve kötülükten sakındırmak görevini yükleyen fevrî bir davranışta bulunmaktan daha yararlı ve tatminkar görünür. Bazı sünnî çevreler bu iyiliği öğütlemek ve kötülükten sakındırmak görevini imamın eylemlerinden sayma yoluna gittiler.[122] Bununla birlikte, Allah'a itaat etmeyen bir imama itaat edilmeyeceği konusunda Sünnîlik görüşbirliği içerisindedir; dinden dönmeye engel olacak tek yol olduğunda, silahla karşı çıkmak bir yükümlülük haline gelir.

Toplumun bölünmesini önlemek için, gerektiğinde zalim bir yönetime itaat etmeyi isyan etmeye tercih eden Sünnîlik, rahatlıkla bir toplum birliği oluşturabilir. Tam bir birlik halinde olan bu toplumun tüm bireyleri birbirleriyle yardımlaşırlar ve işlerini dayanışmayla yaparlar, Allah ve Peygamber'in koyduğu ilke ve amaçların gerçekleşmesi için elbirliği ile ve ihlasla çalışırlar. Bu onların en önemli görevidir.

İmamın Görevi

İmamın görevi, İsnâ-Aşeriye ve Bâtıniyye düşüncesinde, Peygamber'in görevinin uzantısıdır; imam, Allah ile insan arasında baş aracıdır, Şeriat'ın koruyucusu ve açıklayıcısıdır. İmamın dünyevi görevleri devlet planında, Zeydîlik ve Sünnîliğin, daha genel bir ifadeyle tüm mezheplerin imama atfettikleri görevlerdir. Zeydîliğin düşüncesini öz olarak sunarken Şehristani şöyle der: "*İmâmetin görevi, insanların maddî ve manevî çıkarlarını özenle gözetmek, dinin kurallarının ve cezâî hükümlerinin korunmasını ve uygulanmasını sağlamak, adaleti egemen kılmak, yetimleri ve kimsesizleri korumak, İslâm ülkesini Allah düşmanlarına karşı savunmak, müslümanların tam bir birlik içerisinde olmasını temin etmek, fitne ve fesadın kesinlikle bünyesine giremeyeceği güçlü ve ahenkli bir müslüman toplum oluşturmaktır*".[123]

İslam'ın Amblemleri

İmam, öncelikle tüm müslüman mezheplerde, öncelikle İslâm'ın amblemlerini, (şeâir-erkân) korumakla yükümlüdür. Başka bir deyişle imam, beş vakit namaz, ramazan orucu, hac, zekat ve cihad gibi İslâm'ın rükünlerine sayılı olmayı ve onları yerine getirmeyi sağlamakla görevlidir.

Namazın önemi tüm müslümanlarca oybirliği ile vurgulanır, ve hatta namaz İslâm'ın temeli sayılır. Namaz, müminlerin birlik ve beraberliğinin en büyük işaretidir ve dinî değer verileri içerisinde İman'ın ardından gelir.[124]

Sünnîlik, İsmailîlikten farklı olarak, ramazan orucuna çok büyük önem verir; öyle ki onu müslümanın temel dinî görevi sayar. Ramazan ayının girişini ve bitişini astronomik hesaba göre değil, ayın doğrudan görülmesine göre tayin eder.[125]

Haccetmek görevi kuşkusuz onu yapabilme gücüne bağlıdır, fakat imam hac ibadetinin yerine getirilmesi olanaklarını sağlamakla yükümlüdür.[126]

Zekat bir dayanışma vergisidir; her müslümanın vermesi farz olan yegane vergi zekattır. Bilindiği gibi İslâm'da cihad, müslümanın malı ve canı ile Allah yolunda çalışmasıdır.[127]

Cihad genelde toplumsal bir görev olarak tanımlanır; ancak, bazı aşırı tehlike durumlarında, her müslüman için farz-ı ayn olur. Cihad, Allah yanında değerli olan farzların en önemlisi sayılır ve hadis külliyatında çoğun

lukla namazla birlikte zikredilir; hatta, bazı din bilginlerince, özellikle de Şiîlikte, ibadetlerden sayılır.[128]

Kamu Görevleri

İmam, her görevi onu en iyi yapabilen kişiye vermek suretiyle vilayetlerin işlerinin (vilâyât) en iyi biçimde yürütülmesini sağlamakla görevlidir. Bir hadiste şöyle buyurulur: "*Müslümanlar üzerinde herhangi bir otoriteye sahip olan bir kimse, toplumun yararlarını daha iyi koruyabilecek ve onlardan Hakka daha iyi hizmet edebilecek birisi varken, bir başkasını bu kamu görevine atarsa Allah'ı ve peyamberini aldatmış olur*". Şeriat kamu görevlerini sınırlamadı; temelde imam, kamu görevlilerinin tayini, bu görevlerin müslümanların yüksek çıkarları, mevcut şartlar, gelenek ve görevin ifası gözönünde bulundurularak, memurları arasında dağıtımında sorumlu ve bu konularda yetkili tek kişidir. Öte yandan kamu görevleri, umumî veya kısmî yoksulluk anında tüm bireylerin bireysel görevleri olarak kesinlikle yerine getirmeleri gereken kollektif görevler durumunu alırlar.[129]

İmamın atadığı görevlilerin de, imam gibi, masum olup olmadıkları konusu Şiîlikte tartışıldı. Benû Nevbaht, tüm bu görevlilerin, imamları gibi masum olabilecekleri gibi, tıpkı imamları gibi ilahî bir nasla tayin edilmiş olabilecekleri görüşünü savunur. Şeyh el-Müfid bu kadar ileri gitmez ve bu konudaki görüşünü İmamiyye'nin cumhurunun görüşü olarak sunar; İmamın memurlarının da masum olanları zorunlu değildir; fakat görevleriyle ilgili çok iyi bir bilgiye sahip olmaları ve görevlerinde yetenekli ve liyakatlı bulunmaları gerekir. Bu ilke sayesindedir ki, onların seviyesinde olmayan bilemez, çünkü yardımcılarını seçme işini Allah'ın doğrudan Kendisi'nin tayin ettiği masum imamlara bırakmış olduğu rahatlıkla düşünülebilir.[130]

Devlet Mallarının Dağıtımı

İmam devlet mallarının taksim edilmesiyle görevlidir. Kitap ve Sünnet'te zikredilen mallar üçtür; cihad sonucu kafirlerden alınan ganimet, sadaka ve fey. Bu mallar mevcut dinî hükümler çerçevesinde taksim edilir; eğer o konuda dinî hüküm yoksa, toplumun yüksek çıkarları doğrultusunda hareket etmekle yükümlü olan devlet başkanının takdirine bırakılır. Malların bölüştürülmesi konusunda din bilginleri arasında önemli görüş ayrılıkları vardır. Haber (sünnet), Ebû Bekir'in fethedilen ülkelerin arazilerini fethe

katılan müslümanların çıkarları yönünde, elde tutup bölüştürme taraftarı olduğunu bildirir. Şafiîlik, malın bölüştürülmesini imam için zorunlu bir görev sayar. İmam Mâlik, bölüştürülmemesi görüşündedir. Ebû Hanîfe ise, imama bu iki yoldan birini seçme imkanı bırakır, yani bu konuda karar verecek olan imamdır.[131]

Hadler ve Ta'zîrler

Kur'an ve Sünnet nicelik ve nitelik yönünden ceza hükümlerini (hudûd) belirledi. Bu hadler zina etmek, alkollü içkiler içmek, hırsızlık-soygunculuk, kundaklama ve devlet'e isyan etmek gibi önemli suçları kapsar. Dinden dönme ve Peygamber'e, ashâbından yada zevcelerinden birine sövme suçlarını da bu büyük suçlara dahil etmek gerekir. Şiîlikte, imamlara sövmek de büyük suçlardan sayılır. Cezaî kurallar, özünde belirlenmiş olmasına rağmen, uygulanması vehametinin boyutlarının tayin edilmesi yönünden önemli ölçüde imamın takdirine bırakılmıştır.

Tümüyle imamın takdirine bırakılan ta'zîr, Şeriat'ın ne hadd ne de keffaret öngördüğü suçları cezalandırmaya yöneliktir. Tüm bireysel ve toplumsal yaşantı alanını kapsar. Yiyecek yasaklamalarıyla ilgili cezalardan tutun da, vakıflar yöneticilerinin, tacirlerin ya da görevlerini kötüye kullanan devlet adamlarının sorumlu tutulabilecekleri her türlü ihmalkarlık, ya da sahtekarlık suçları ile ilgili cezalar ta'zîr türündendir. Toplumun çıkarlarını korumak ve kollamakla yükümlü olan imam, fitne ve fesada karşı savaşmakla görevlidir.[132]

Bireysel Haklara Saygı

İslamiyet, Müslüman toplumun tümünü ilgilendiren Allah'ın haklarının yanında, toplumu oluşturan bireylerden herbirinin aynî ya da ferdî hak ve hukukuna saygı gösterilmesini sağlama görevini de imama verir. Öyleyse imam, bu konudaki yetki ve görevi itibariyle, müslüman toplumu oluşturan tüm öğelerin yaşantısı, kişiliği yada başkasının şerefli yaşantısı ile ilgili olarak Şeriat'ın koyduğu hükümleri, kişinin mal ve canına yönelik suçlarla ilgili cezaları titizlikle uygulamakla görevlidir.

Aynı şekilde, aile hayatının düzenlenmesi ile ilgili hükümlerin özenle korunması, mirasın Şeriat'ın hükümlerine göre miras sahipleri arasında dağıtılmasının sağlanması, çeşitli muamelelerin adalet esaslarına göre ya-

pılmasının temin edilmesi de imamın görev ve sorumluluklarındandır. Bu sonuncu ilkeye göre, Kur'an ve Sünnet'in bir nassı ile yasaklanmamış olmaları şartıyla, insanlar ihtiyaç duydukları muameleleri yapmakta serbesttirler, bu muameleler onlara yasaklanamaz.[133] Böylece İslâm düzeni tümüyle, toplumun tüm bireylerine yaklaşık aynı görevleri veren ve onlardan aynı temel değerlere iman etmelerini isteyen bir ahlak sistemi oluşturdu.

V. İMAN VE DERECELERİ

İmanın Mahiyeti

İman, Hanbelîlikte, dinin eş anlamıdır. İbn Hanbel'in tanımına göre, iman, sözlere, eylemlere, niyetlere ve Sünnet'e bağlılığa dayanır. İbn Batta aynı doğrultuda şunları yazar: "*İman etmek, Allah'ın her sözünü, her emrini, yerine getirilmesini istediği tüm görevleri, kaçınılmasını isteyip yasakladığı tüm yasakları, peygamberlerini bildirmekle görevlendirdiği her şeyi, Kitaplar'ında vahyettiği herşeyi doğrulamaktır*". "*Bu çağrıya inanmak demek, onu dili ile ikrar, kalb ile tasdik etmek ve İslâm'ın temel vecibelerini yerine getirmektir.*" [134]

Böylece anlaşılan iman tabaka tabakadır. Artar ve eksilebilir. İman'ın temeli "*şahadet*"tir. Allah'ın birliğinin ve Peygamber'in peygamberliğinin tanınmasıdır. İman, salih ameller, kişisel inançların derûnileşmesi ve hayırlı sözlerle artar; bu artışın belirli bir sınırı yoktur. Peygamberlerin ve evliyânın imanı avamın imanından üstündür ve hiçbir kimse kendi imanında aynı seviyede değildir.[135]

Öte yandan, herkes imanını kesinlikle istisnâî bir görünümle belirtecektir, ancak bu ikrarın hiçbir şüpheye yer vermemesi gerekir. Herkes imanından emin olmalıdır; fakat hiç kimse imanının Allah yanında makbul olduğundan emin değildir. Aynı şekilde iyilik işleyen kişilerin yanında olunduğunda güçlü bir ümid ve kötülük işleyen kimselerin bulunduğu yerde olunduğunda da büyük bir korku içerisinde olunabilir; fakat hiçbir kimse ne Allah'ın mutlak hükmünden, ne de Kıyamet gününde Allah'a dönüldüğünde bir mümin ya da kafirin içinde bulunacakları durum hakkında ön yargıda bulunabilir.[136]

Mürcie'nin iman anlayışı, açıkladığımız bu iman anlayışından farklıdır. Mürcie, çeşitli anlayışlarla ve değişik görünümler altında, amelleri imandan

ayırır ve imanı ya bir tasdike ya da yalnızca bir ikrara indirger. Kalbin tasdikini ya da dil ile ikrarı yeterli sayıp amelleri geriye atan mürciî anlayış, kalblerde olana hükmetme, iyiliğin mükafatlandırılmasını ve kötülüğün cezalandırılması işini Allah'a bırakır. Aynı şekilde bu anlayış, insanı canlı bir hareketlilik yerine basbayağı bir gevşekliğe sürükler. Gerek Sünnîliğin kötülediği mezheplerde gerekse bizzat Sünnîlikte bu tür iman anlayışını benimseyen kimseler oldu. Ebû Hanîfe, iman tanımında, mürciî idi, fakat bu durum onun amelleri dinî düşüncesine dahil etmesine engel oluşturmadı.[137]

Eş'arîlik, iman tanımı konusunda, bölünür. el-Eş'arî, tasdik kelimesinin etimolojik anlamına dayanarak imanı kalbin tasdiki olarak tanımlar. O bu tasdiki, din tarafından vazedilen ve bu tasdikin yolları ya da vasıtaları olan davranışların karşısına koyar. Bununla birlikte, iman tanımları Hanbelîliğin iman tanımlarına benzeyen çok sayıda Eş'arî bilgin vardır.[138]

Denilebilir ki, Sünnîlik ve dinî ve siyasî yapıya sahip olan tüm müslüman mezhepleri, müminin derûnî ve şahsî durumunu yani tasdik ve ikrarını zâhiri ve sosyal durumundan ayırma yoluna gittiler. Şiî eğilimleri ile bilinen Süfyan es-Sevrî ve Ebû Hanîfe ile Şiîliğe şiddetle karşı olan Abdullah b. Mübarek şöyle derler: "*Veraset hakları ve hükümler yönünden, bize göre, tüm insanlar müminlerdir. Fakat, Allah'ın onları nasıl yargılayacağını ve onların hangi dinde öleceklerini bilmeyiz*"[139]

Bağdadî'nin düşüncesi de bu doğrultudadır. O, şöyle der: "*Kelime-i şahadetin, Allah yanında gerçekten kabul olunması için, tasdik ve ikrarı birlikte kapsaması, ihlaslı bir tasdik ve gerçek bir ikrardan oluşması gerekir; fakat, sosyal yönden, ilke olarak olduğu gibi kabul edilmelidir. Müslüman toplumundan olmak için kelime-i şahadeti ikrar etmek yeterlidir. Kelime-i şahadeti söyleyen kişi, Ehl-i Kitab'ın verdiği haraç vergisini ödemez; öldüğünde Müslümanlar mezarlığına gömülür, kendisine cenaze namazı kılınır ve kendisi de imam olup Müslümanlara namaz kıldırabilir; ancak herhangi bir sapık düşünceye sahip olmamalı yada herkesçe kötülenen bir bidat davasında bulunmamalıdır.*[140] İnançlarından dolayı insanları sorgulayacak; duyguları ve davranışlarından dolayı onları yargılayacak olan yalnızca Allah'tır.

İmanın Kapsamı Farzlar

İman, beş vakit namaz, oruç, hac, zekat, cihada katılma gibi dinin temel vecibelerinin yerine getirilmesini gerektirir; fakat din bilginleri çok erken de-

virlerden itibaren bir problemle karşılaştılar: İbadetlerle sosyal ve toplumsal görevlerin ilişkileri konusu. Kelam ve fıkıh bilginleri arasında egemen olan anlayış, aşırı zühtü benimsemez. Bazı mutasavıflar yoluyla, gündüzü oruçlu ve geceleri uyanık geçirmek gerektiğini öğrenmek ideal bir yaşantı değildir. Nitekim Abdullah b. Ömer, Peygamber'in (sas) huzuruna çıkarak her gün oruç tuttuğunu ve geceleri de uyumayıp zikir ve nafile ibadetle geçirdiğini söylediğinde, Peygamber ona böyle yapmamasını öğütlemiş ve şöyle demiştir: "*Hanımının senin üzerinde hakları vardır; ziyaretçilerinin senin üzerinde hakları vardır; Vücudunun sende hakları vardır*".[141]

Bazı kaynakların belirttiğine göre, sözkonusu anlamda, nafile oruç kuşkusuz sevaptır, faziletlidir, fakat nafile oruçların en faziletlisi Davud'un orucudur; o, on günde bir gün oruç tutardı. Aynı şekilde Kur'an okumak, zikretmek şüphesiz faziletli bir ameldir, fakat toplumda yaşayan insanın yaşantısının gereksinimleriyle uyuşan sınırları geçmemelidir. Peygamber (sas), Abdullah b. Ömer'e şöyle buyurdu: "*Ayda bir defa Kur'an'ı hatmet, eğer gücün yeterse yirmi günde bir defa hatmet, ya da yapabileceğini sanıyorsan haftada bir defa onu baştan sona oku, fakat bu sınırı aşma, daha ileri gitme*".

Gerek gündüzleri gerekse geceleri yapılan nâfileler müstehap amellerdir, fakat bireysel olanakların ve sosyal yaşantının zaruretlerinin sınırlarını aşmamalıdır. Bir bakıma ruhbanî bir yaşantıya götürebilecek nâfile düşkünlüğü kabul edilmez. Peygamber (sas), kaynakların bildirdiğine göre, gerek farz gerekse nafile olsun kesinlikle günde toplam 40 rekattan fazla namaz kılmazdı.[142]

İslam'ın temel vecibelerine paralel olarak gelişme gösteren tüm bu nâfile ibâdetler yada derûnî yaşayışlar arasında en çok tartışılan konu, velileri kutlulaştırma sorununun ortaya çıkardığı ölçüde, kabir ziyaretleri oldu. Kısaca diyebiliriz ki, kabirleri ziyaret, egemen olan anlayışa göre, esas itibariyle kabul edilir. Bir peygamberin ya da bir velinin kabrini ziyaret edip mürakabeye varmaya cevaz vardır ve hatta bu öğütlenmiştir. Nitekim bir kabrin yanından geçildiğinde, Allah'tan o kabirde yatan ölüye rahmet dilenmesi istenir.

Bununla birlikte, velilerin kabirlerinin ısrarla ziyaret edilmesine karşı olanlar şu iki hususu kesinlikle reddettiler: Birincisi, temelde kabul edilsin ya da edilmesin yalnızca Allah'a ait olan bir şefaatı elde etmek amacıyla, bir

velinin kabrinde, sadece Allah'a yapılması icâbeden dua ya da ibadeti yapmak. İkincisi, özellikle bir velinin kabrini ziyaret etmek üzere yolculuk etmektir. Oysa Peygamber meşhur bir hadisinde şunu emreder: *"Yalnızca üç mescidde ibadet etmek için yolculuk yapılır: Mescid-i Haram, Mescid-i Nebî ve Mescid-i Aksa".* Bu mescidlerin dışında herhangi bir mescidi ziyaret etmek, daha doğrusu bir velinin kabrini ziyaret etmek için yolculuk yapmak bir itaatsizlik yolculuğudur. Ayrıca, bir velinin kabrini ziyaret etmek, hıristiyanları ve imamlarının türbelerini topluca ziyaret etmeyi yeğleyen şiîleri taklit etmektir.[143]

Sûfîliğin ve bazı şiî zümrelerin benimsediği halvete verilen üstünlükler konusu da şiddetli tartışmalara sahne oldu. Halvete çekilme konusunda egemen görüş olma eğilimi gösteren mu'tedil görüş, halvetin geçici zorunluluğunu toplumsal yaşantının gereklilikleri ile uzlaştırır. Halvet yaşantısını Allah'a kullukta bulunma yollarından birisi yapmak, halveti eleştirenlere göre; bu halvet bazı bidatleri, yararsız davranışları, nefse eziyet eden amelleri ve önemli ölçüde şeytanî olan ilhamları kullanmaya müsait bir yalnızlık (halvet) arayışını beraberinde getireceğinden, oldukça kuşku verici gözükmektedir. En iyi halvet bir mescidde yapılan halvettir ve cuma namazı kılınan bir mescidde yapılanı daha makbuldur.[144]

Haramlar

İman etmek, yalnızca dinin temel vecibelerini yerine getirmekten ibaret değildir, aynı zamanda belli sayıdaki yasaklamalara riayet etmek gerekir. Bu yasaklamaların bir kısmı doğrudan eşyanın tabiatı bir kısmı da kazanılmış durumu ile ilgilidir; fakat yasaklamaların tümü temelde ya bir Kur'an âyetine ya da bir Sünnet nassına dayanır.[145]

Dinî kurala göre kesilmemiş bir hayvanın etinin tüketimi ile ilgili yasaklama, fukahâya bir yığın sorun çıkardı. Tâlî derecede görülebilen bazı konularla alakalı tartışmalara, inanç yapısının tanımında tamamen inanç ilkeleri olan konulara verilen öneme benzer bir önem veren çeşitli müslüman mezhepleri de bu sorunlar üzerinde birbirlerine karşı çıktılar. Bu türdeki tartışmaların çarpıcı örneğini, cirrînin helal olması konusunda şiilerle sünnîler arasında ortaya çıkan uzun tartışmalar oluşturur. Şiîler cirrînin haram olduğunu sünnîler ise helal olduğunu savunurlar. Bu iki zümrenin cirrî konusundaki tartışmaları, iman esasları alanı ile farz ve nâfile ibâdet-

ler alanı arasında mevcut olan sınırları aşmaktadır.[146]

Aynı şekilde, sarhoşluk veren içkilerin (hamr, müskir) yasaklanması da din bilginlerinin önüne önemli sorunlar çıkardı; bu sorunlar tüm yönleriyle esnek ve özgür bir düşünceyle incelendi; içkinin keyfiyeti, içki kavramının tanımı, içki yasağını kaldırmaya müsait durumlar ve sarhoşluk veren içkilerin belirlenmesi ele alınan ve incelenen konuların başlıcalarıdır. Bazı fukaha, etkilerini bireysel ve toplumsal zararları yönünden alkollü içkilerin etkilerine benzettikleri haşhaşı zararlı bulup yasaklarken, bazı Sûfîler aradıkları vecd haline ulaşmak için kullanılmasını kabul ederler ya da haşhaş içilmesini öğütlerler.[147]

Her mümine, Şeriat'ın belirlediği durumlar dışında, başkasının canına, malına, ailesine ve şerefine yönelik zarar vermeyi yasaklayan hükümler öteki yasaklamaların en önemlileridir. Bir hadiste: *"canını, ailesini ya da malını savunurken, ölen kimse şehit olarak ölür"* buyurulur.

Şeriat'ın belirlediği kurallar dışında, başkasının malına zarar vermenin yasaklanması, fıkıh edebiyatında, çoğunlukla önemli görüş ayrılıklarına yol açan birtakım fikrî gelişmeleri başlattı. Bu tartışmalar ve farklı görüşler Kur'an'da yer alan iki yasaklama çevresinde oluştu: Bunlardan birincisi ğarar yada meysîr yasağı, ikincisi ise riba yasağıdır. Gerçekte ğarar ve riba terimlerini açıklamak zordur. Ğarar, en geniş anlamında alındığında, önemli ölçüde spekülatif yada hile eğiliminde olan, bir muameleler sistemine sokulabilen, aracı payıdır. Riba ise, borç verilen paradan alınan kâr ya da faiz anlamında anlaşılabileceği gibi, daha geniş anlamda, adil bir karşılığı olmaksızın bir başkasının zararına olarak gerçekleşen gelir tarzında da anlaşılabilir. Bazı din bilginleri riba, zekatın, yani bir başkasını içinde bulunabileceği zor durumdan kurtarmak için yapılan yardım teşebbüsünün karşıtıdır, derler. Bu iki kavramın sınırının daraltılması yada genişletilmesi ve ortaklık yada takas sözleşmelerine verilmek istenen önem ile, hukukî hilelerin meşruluğunun kabul edilmesi ya da reddedilmesi konuları fukahânın şekillendirdiği iktisadî ahlaka çok farklı renkler verebilecek mahiyettedir.[148]

İman ve İslâmî Faziletler

İmanın kapsamının tanımı, son olarak, yalnızca temel dinî vecibeler ya da dinî yasaklar sisteminin hususî binasını değil, aynı zamanda İslâm ahlakının güzellikleri olarak değerlendirilen faziletleri de içerir.[149] Sabır, müste-

hap bir fazilettir ve tevekkülle hiçbir benzerliği yoktur. Kur'an-ı Kerîm, imanları uğruna karşılaştıkları zorluklar ve sınavlara, zayıflık göstermeden katlanmaya müslüman toplumun fertlerini teşvik etmek üzere *"Allah sabredenlerle beraberdir"* buyurur. Aynı şekilde helal ve haramın sınırları üzerinde sorgulayan verâ, çok büyük bir fazilet ve önemle öğütlenen bir üstünlüktür. Yalnızca Hanbelîlikte değil, verâ'ı imam Ali ve evlatlarının faziletlerinden biri sayan Şiîlikte de verâ ısrarla öğütlenir.[150]

Bir fazilet, gerek fukahâyı gerekse Sûfîleri, feylesofları ve kelamcıları fevkalade meşgul etti. Zühd denilen bu fazilet, dünya yaşantısı ile ilgili şeylerden uzaklaşmaktır. Zühdün sınırlarının belirlenmesi de önemli sorunlar ortaya çıkardı. Egemen görüş olma eğilimindeki mu'detil bir tanıma göre zühd, bu dünyanın nimetlerini, yani servet edinmeyi, çoluk-çocuk ve ev sahibi olmayı reddetmek değildir; fakat tümüyle dünya işleriyle uğraşmayı, kendini dünya nimetlerine kaptırmayı ve onları Allah'a kullukta bulunmaya üstün tutmayı reddetmektir. Bu dünyanın nimetlerinden en çok uzaklaşan ve örnek alınması icabeden kişi, gerektiğinde, sabahleyin bir parça birşey yemeyi ve kemerini altın ve gümüşlemeyi reddetmeyen Peygamber'dir. Buharî'nin rivayet ettiği bir hadis de bunu ifade eder: *"Bir adam Peygamber'e gelerek devamlı oruç tuttuğunu; bir başkası tüm geceleri nâfile ibâdetler yaparak uyanık geçirdiğini, bir üçüncü kişi cinsî ilişkilerde bulunmadığını, bir dördüncü şahıs ise et yemediğini söylediler.* Peygamber (sas) onlara şu cevabı verdi. *"Ben, hem oruç tutarım ve yemek yerim; hem uyanık kalırım ve uyurum; hem evlilik ilişkilerinde bulunurum ve et de yerim. Benim sünnetime uymayan benden değildir"*.[151]

Mü'minin karşısına çıkan sorunlardan bir diğeri de nimetlerin ve iktidarın amacı konusudur. Allah bu dünyayı insanlara hizmet etmesi için yarattı. İnsanlar ise, Allah'a kullukta bulunmak için yaratıldılar. Nimetler ve teknik yararları özünde bir amaç değildir; fakat Allah'a kullukta bulunmak için birer araçtırlar. Servetteki bir çoğalma, tıpkı iktidardaki bir güçlenme gibi, görevlerde bir artışa götürür. Bu anlayışta olanlara göre; *"Şeriat, serveti amaç olarak gören ve Karun kadar zengin olmak isteyenlerle, iktidarı amaç olarak gören ve Firavun'a benzemek isteyenleri kötüler, reddeder"*.[152]

Büyük Günah İşleyen Müslümanın Durumu

Sünnîlik Şeriat'a aykırı bir iş yapan müslümanın durumunu bir bakıma es-

nek ve Mürciî bir düşüncede değerlendirir: Büyük günah işleyen fasık müslüman, müslüman toplumdan dışlanmayacaktır. Oysa Hâricî görüş, büyük günah işleyeni kafir olarak görür; Mu'tezilîlikte ise ona, müminle kafir arasında bir orta durum verilir. Buna göre büyük günah sahibi mümin, fasık müslüman olarak toplum içerisinde yaşayacak ve Cehennemin ebedî cezalarının ebediliğinden uzak kalacaktır; cehennem de sonsuza dek kalacak olanlar yalnızca kâfirlerdir. Hâricî ve Mu'tezîlî görüşler Sünnîliğin bu görüşünün karşısında yer alır; onlara göre, Cehenneme giren herkes orada ebedî olarak kalır. (tahlîd fi'n-nâr).[153]

Bununla birlikte, büyük bir günah işleyen müslümanın Cehennemden de korunabilmiş olacağını gösteren hiçbir şey yoktur. Nasuh bir tevbe, Allah'tan bağışlama dilemek, salih ameller, bu dünya yaşantısında maruz kalınan ve bir günah kefaretinin tüm değerine dek olan musibetler, kabir azabı ve kabirde çekilen azaplar, kıyamet gününü andırabilecek korku ve ürpertiler, Cenneti Cehennemden ayıran köprüyü geçerken herkesin karşılaşacağı kısas cezası, hesaba dahil edilebilecek konular olduğu gibi, peygamber ya da evliyanın şefaatı, sağ kişilerin ölüler lehinde Allah'a yalvarmaları ve onlar adına hayır yapmaları da tesirli olabilecek hususlardandır.[154]

Bidatçının Durumu

Büyük günah işleyen müslümanın durumunu değerlendiren bu düşünce, Sünnîliğin tekfir etme yolunda oldukça ihtiyatlı davrandığını; fakat buna karşılık, müslüman toplumu korumaya ya da uzak tutmaya önem verdiği fikirler yada davranışlar için bidat deyimini alabildiğine kullandığını anlamamızı sağlar. Böylece bidatçı ilan edilen kişi toplumun dışına atılmaz, fakat toplum içerisinde sistematik bir tasfiyeye maruz kalır. Bu bidatçının namazda imam olması kabul edilmeyecek, hastalandığında ziyaret edilmeyecek, öldüğünde üzerine cenaze namazı kılınmayacak, bir müslüman mezarlığına defnedilmeyecek, kestiği hayvanların eti yenmeyecek, onunla evlenilmeyecek ve şahitliği kabul edilmeyecektir. Bazı bilginler daha ileri giderek onunla hiçbir ticarî muamele yapılmıyacağını, onunla kesinlikle yolculuk yapılmıyacağını ve komşuluk edilmiyeceğini söylerler.[155]

Müslüman toplumun üyesi sayılma özelliğine sahip herkese iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma yükümlülüğü veren görevle fitne ve fesada karşı mücadele etmek daha aktif bir görünüm alacaktır. Nitekim bu göre-

vin *"el ile, sonra dil ile ve sonra da kalb ile"* yapılmasını emreden hadis, fitne ve fesada karşı savaşmanın, sessiz fakat kararlı bir karşı çıkma, eyleme geçmeye elverişli şartları bekleme ya da canlandırma yolları ile olmasını emreder.

Dinden Dönme

Sünnîliğin, toplumun bir üyesini tekfir etme ya da mürted olarak nitelendirme konusunda gösterdiği ihtiyat yada çekingenlik, kuşkusuz böyle bir vasıflandırmanın sürükleyeceği kaçınılmaz sonuçlarla açıklanabilir. Mürted, eğer herkesin huzurunda tevbe etmezse, öldürülür ve malları müslüman toplumun fey'i olur. Fakat bu konuda rolü olan başka sebepler de vardır. İbn Hanbel, hiçbir müslüman bir hadise dayanmadan din kardeşini tekfir edemez, der. Öte yandan, bir lakap takmanın kötülenmesi ile, kendi adına çağrı (davet) da bulunmadığı sürece bu lakabın bir müslümana verilmesini birbirinden ayırmak gerekir. Öldüğünde insanın hangi durumda Allah'ın huzurunda olacağı kesinlikle insanların bilemedikleri bir konudur.[156] İbn Batta, şöyle der: *"Bir mümin, şirk koşmadığı ya da Allah'ın farz kıldığı dinî vecîbelerden birini isteyerek inkar etmediği sürece İslâm dininden çıkarılmaz. Eğer bir insan, ihmalkarlık ya da tembellik yüzünden, farz bir dinî görevi terkederse onu bağışlamak ya da cezalandırmak Allah'ın dilemesine bağlıdır"*. Gerçekte, özünde oldukça müsamahalı olan bu ilkelerin uygulanması ile ilgili değerlendirmeler, az sonra göreceğimiz gibi, müslüman toplumundaki başlıca mezheplere göre farklılık gösterir.[157]

VI. TEKFİR ETMEK VE SINIFLARI

Mürcie

Sünnîliğin, en eski müslüman mezheplerden olan Mürcie hakkındaki değerlendirmeleri bu farklı değerlendirmelerin en ilgi çekici olanlarıdır. Bilindiği üzere Mürcie, çeşitli telakkilerle, amelleri imandan saymaz ve onlarla ilgili hükmü Allah'a bırakır. İbn Hanbel'e göre Mürcie en zararlı mezheptir. Oğlu Abdullah, *"Kitabu's-Sünne'* adındaki kitabında, Mürcie'nin reddine çok uzun ve saldırgan bir bölüm ayırır. Ebû Bekir el-Hallâl, Mürcie'nin İslâma yönelik büyük bir tehlike olduğunu belirten çeşitli haberler nakleder. Tekfir edilmeleri cihetine kadar gitmezse de onları arkalarında namaz

kılınması caiz olmayan ve sistematik olarak toplumsal yaşantının dışında bırakılmaları gereken bidatçılar sayar. Ebû Bekir el-Acurrî de, "*Kitabu'ş-Şerîa*"sında, onlar hakkında el-Hallal'ınkine benzer bir değerlendirmede bulunur.

Kadı Ebû Ya'lâ bu kadar katı değildir. O, şöyle der: "*Mürcie'den, şu görüşü savunan Kerrâmiyye anlaşılmalıdır: Allah bir ve Muhammed de Allah'ın elçisidir diyen ve sonra itaatsizliklerde bulunan sorumluluk çağındaki bir insan, ilke olarak, cehenneme girmeyecektir*". Ebu Ya'la devamla şunu söyler: "*İbn Hanbel, açık bir metinde, yalnızca Kaderiyye, Mu'tezile ve Cehmiyye'yi tekfir eder;*" o, aynı ölçüde açık olan bir başka metinde ise şöyle der: "*Bize göre iman, söz ve fiildir, fakat iman ikrardan ibarettir diyenleri de tekfir etmeyiz*". "*Vasiye*" adındaki eserinde Mürcie'yi şiddetle eleştiren İbn Teymiyye, son olarak, Mürciîliği Sünnîlikten ayıran görüş ayrılıklarının büyük ölçüde kelamî ihtilaflar olduğunu belirtir. O, bu görüşünde, Ebû Hanîfe'ye uyar.[158]

Kaderiyye

Fiillerinde insanı mutlak özgür sayan Kaderiyye, Mürcie'nin tersine, gelenekçi Sünnîlikte şiddetle eleştirildiler. Hadisler Kaderciliğin zındıklığın başlangıcı olduğunu bildirir. Peygamber şöyle der: "*Kaderiyye ve Mürcie yetmiş peygamberin dili ile lanetlenmiştir ve ben bu peygamberlerin sonuncusuyum*".

Ahmed b. Hanbel Kaderiyyenin görüşlerini açıklar ve şu şekilde değerlendirir: "*Kaderiyye, istitaat, irade ve kudretin tamamen insana ait olduğunu sanan kimselerdir. Onlara göre, insanlar iyilik ve kötülük yapmak, kendileri için zararlı olan şeylerden kaçınmak, nefislerine yararlı olan şeyi aramak, itaat etmek ya da etmemek, hak ya da batıl yolda yürümek, mutlak özgürlükle fiillerini yapmak yeteneğine sahiptirler; İnsanların fiilleri Allah'ın kararı sonucu oluşmaz. Kaderiyye'nin doktrini Zerdüştlerin ve Hıristiyanların doktrinine benzer. Zındıklığın ilkesi budur*".

Barbahârî, tıpkı Abdullah b. Mübarek gibi, Kaderiyye'yi Mürcie, şia ve Hârîcilikle birlikte, tüm öteki fırkaların kendilerinden zuhûr ettiği dört mezhepten biri sayar. Ebû Bekir el-Acurrî'de tamamen hususi bir tarzda, Kaderiyye'ye karşı savaş açar; Kaderiyye'yi kötüleyen ya da lanetleyen hadisleri birer birer zikreder, kaderci görüşleri reddeder ve kaderciliğe karşı savaşan ya da kadercileri kötüleyen çok sayıdaki hadisi teker teker sayar.

Bununla birlikte, bazı din bilginlerince müslüman toplumdan dışlanan Kaderiyye, genellikle, bidatçı müslümanlar olarak değerlendirildiler ve devlet emniyetine yönelik bir tehlike oluşturmadıkları sürece takip edilmediler.[159]

Cehmiyye

Abdullah b. Mübarek Cehmiyye'yi ilk kötüleyen kişilerden biri olarak gösterilir. Ancak o, onları tekfir etmeye kadar varan bir reddiyede bulunmaz. Çağdaşlarından biri nakleder: "*Abdullah b. Mübarek'le beraberdik; o sırada bir adam içeri girdi. Abdullah b. Mübarek ona: "Cehm'in tilmizi misin? diye sordu; adam, evet, diye cevap verdi. Öyleyse, buradan çıktıktan sonra bir daha gelme, dedi. Adam, ben tevbe ettim, karşılığını verdi. Abdullah b. Mübarek, tevbe ettiğine dair en azından sapıklığınla ilgili deliller kadar delil getirmedikçe sakın yanıma gelme dedi*".

İbn Hanbel'in tutumu daha katıdır. O şöyle der: "*Cehmiyye Allah'ın düşmanlarıdır. Kur'an'ın yaratıldığını, Allah'ın Musa ile konuşmadığını; Allah'ın konuşan olmadığını; Allahın konuşmadığını ve hiçbir hitapta bulunmadığını iddia ederler. Onların benimsediği birçok başka görüş daha vardır, fakat ben bu utanç verici görüşleri nakletmekten utanıyorum. Kısacası Cehmiyye, zındıklar, kafirler ve Allah'ın düşmanlarıdır*". Hanbelîlik devamlı olarak Cehmiyye'ye karşı aşırı bir düşmanlık gösterdi; onları İslâm'ın en büşük düşmanları, müslüman toplumun bölücüleri, sırasıyla Mu'tezîliliğin, felsefenin ve vahdet-i vücutculuğun fikir babaları olarak nitelediler ve kötülediler. Eş'arîlik Cehmiyye'yi aynı sertlikle eleştirmez. Eş'arîliğin eleştirileri, Cehmiyye'nin sıfatların nefyi yada Kur'an'ın mahluk olmasıyla ilgili görüşlerinin yanısıra, özellikle Cennet ve Cehennemin ebedîliğini inkar eden görüşünü kapsar.[160]

Mu'tezile

Mu'tezîliler, İslâm bünyesinde, çok farklı biçimde değerlendirildiler. İbn Hanbel onları Kaderiyye'ye benzetir ve onlara başka eleştriler de yöneltir. Eleştirileri şu noktalar üzerindedir: Mu'tezile kabir azabını, Peygamber'in havzını inkar ederler; insanın fiillerinin Levh-i Mahfuz'da yazılmamış olduğunu savunur; büyük bir günah işleyen her müslüman'ı tekfir eder; günahkar bir müslümanın ebedî olarak cehennemde kalacağını söyler; ve, son

olarak, ancak Mu'tezili bir imamın arkasında kılınan namazı geçerli sayar.

Mu'tezilî görüşlerin beş ilke (usûl-u hamse) çerçevesinde açıklandığını ve reddedildiğini görmek için, Hanbelîlikte, Kadı Ebû Ya'lâ'yı beklemek gerekir. Mu'tezile'nin beş esası şunlardır:

1- Vahdaniyet; sıfatların nefyini de içerir.

2- Adalet; insanın fiillerinde mutlak hür olduğu konusu da kapsar.

3- *Va'd ve Va'îd*; Cennetin ebedî mükafat ve nimetlerini, Cehennemin sonsuz azaplarını kapsar.

4- el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn; büyük bir suç işleyen müslümanın orta durumu.

5- el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Neyhu anil-Münker.

Ebû Mansur el-Bağdâdî, bu beş temel ilke konusuna temas etmez ve Mu'tezile doktrinini oldukça farklı bir tarzda sunar. Fahreddin er-Râzî ise, Mutezile'nin temel ilkelerini ya da mümeyyiz vasıflarını üçe indirir: İlim ve kudret sıfatlarının nefyedilmesi; Kur'an'ın muhdes ve mahluk olduğunun kabul edilmesi; Allah'ın, insanların fiilerinin yaratıcısı olmadığı görüşü.[161]

Hâricîlik

Sünnîliğin Hâricîlik karşısındaki tutumu tümüyle düşmanca değildir. Ebû Hanîfe ve Şâfiî, Hâricîlerin mevcut otoriteye karşı çıkan isyankar Müslümanlar olduklarını söylerler ve onlarla savaşmayı gerekli görürler. Mâlik daha katı bir görüş savunur: Onlardan tevbe etmeleri istenmeli, eğer reddederlerse, öldürülmelidirler. Onlar, kâfir oldukları için değil, fakat bu dünyada yaptıkları fesad sebebiyle öldürülürler.

İbn Hanbel Hâricîleri çok sert bir dille ele alır: "*Hâricîler, dinden çıktılar, toplumdan ayrıldılar ve İslâm'ı inkar ettiler. Gerçekte onlar sultana karşı isyan ettiler ve müslüman topluma karşı kılıç kullandılar. Müslümanların canlarını ve mallarını kendileri için helal saydılar. Ashaptan koptular, onları kafirlikle ve istisnâî bir vehâmeti hâiz suçlar işlemekle suçladılar. Onlar, kabir azabına, havza ve şefaata inanmazlar. Günahkar bir müslümanın Cehennemden çıkabileceğini de kabul etmezler. Küçük bir yalan söyleyen yada küçük bir günah işleyen bir kimsenin, tevbe etmeden ölmüşse, Cehennemlik olduğunu ve ebedî olarak orada kalacağını söylerler. Cemaatla kılınan namazların ancak imamlarının arkasında kılındığında makbul olduğunu savunurlar. Namazın, belirli vaktinden sonra da kılınabileceğini ve ramazan orucuna*

hilali görmeden önce başlanabileceğini ya da hilal görülmeden önce bayram yapılabileceğini ileri sürerler. Onlara göre, yetkili kişi ya da sultan olmadan da evlilik akdi geçerlidir. Geçici süre için yapılan evliliği (mut'a) kabul ederler. Borç alınan bir dirheme karşılık iki dirhem verilmesini helal sayarlar. Ayakkabılarla, yani meshlerle namaz kılınmasını kabul etmedikleri gibi, mestler üzerine meshedilmesini de caiz görmezler. Sultana itaat edilmesi gerektiğini kabul etmezler ve Kureyş'in hilafetini de tanımazlar. İslâm'a ve müslümanlara karşı olan birçok görüşleri daha vardır. Onların kesinlikle İslâm'la ilgisi yoktur".[162]

Toplumu bölücü mezhepleri çok sert bir dille reddeden Bağdâdî'nin Hâricîlik karşısındaki tavrı fazla saldırgan değildir. O, iki Hâricî fırkayı, Yezidiyye ve Meymuniyye'yi mürdetler olarak değerlendirir. Öteki Hâricî zümreler, ona göre, inanç yapıları itibariyle, kâfirdirler, fakat müslümanlara karşı herhangi bir düşmanlıkta bulunmadıkları sürece onlarla savaşılmamalıdır. O, bu düşüncesinde, Ali'nin (ra) bir sözüne dayanır; kendisine karşı olan Hâricîler'e yaptığı konuşmada Ali (ra) şöyle der: "*Sizin bizim üzerimizde hukukunuz var; bu bakımdan biz, bize saldırmadığınız sürece, size saldırmayacağız ve bize uyduğunuz müddetçe fey payınızı inkar etmeyeceğiz; Oralarda Allah'ın adını andığınız sürece Allah'ın mescitlerine girmenizi yasaklamayacağız*"[163]

Öte yandan, Muvaffakaddin b. Kudame, Hâricîlerle savaşmak ve onları öldürmek gerektiği görüşünü savunur; çünkü Hâricîleri ve işledikleri kötülükleri yerip reddeden birçok hadis vardır. Fakat o, mevcut yönetime karşı ayaklanmazlarsa ve insanları doktrinlerini kabul etmeye çağırmaktan kaçınırlarsa, onlarla savaşılmaktan vazgeçilebileceğini kabul eder.[164]

İbn Teymiyye ise, büyük bir günah işleyen müslümanın küfrüne hükmetmekle yetinmeyen, aynı zamanda Peygamber'in peygamberlik göreviyle bağdaşmayan fikirler savunan Hârîcilere karşı savaşmanın gerekli olduğunu kabul eder ve öldürülmelerini gerektiren sebepleri teker teker açıklar. Zira, bu Hâricîlere göre, Peygamber (sas), yalnızca kutlu çağrının tebliğinde masumdur; fakat o bazı kararlarında ve hükümlerinde haksızlık etti, hatalı davrandı; özellikle feyi "müellefe-i kulûb"un yararına paylaştırılmasında haksızlık etti. Onlar, vahyi tebliğ etmesi dışında peygamber'e inanmanın mutlak gerekli bir görev olduğu düşüncesinde değildirler; Kur'an'ın zâhirî anlamına aykırı düştüğü takdirde, üzerinde ittifak edilen bir sünnete uyma-

yı reddederler. Aynı şekilde Allah'ın cennette görülmesi, kabir azabı, Peygamber'in şefaatı ve havzı ile ilgili hadisleri tanımazlar. İbn Teymiyye şu sonuca varır: Onların özellikle tehlikeli olmasının sebebi, İslâm tarihinin ilk yıllarından itibaren düzenli politik bir toplum oluşturmaları ve müslümanların mallarını ve canlarını kendileri için helal saymaktan çekinmemeleridir.[165]

Şiîlik

Sünnîlik, Ali'nin üstünlüğünü benimsemekle beraber, ilk üç halifeyi kötülemekten kaçınan mu'detil fırkalar dışında, tüm şiî fırkaları imâmet nazariyesine çok aşırı bir önem vermek ve masum imamı Allah ile insan arasında mutlak aracı yapmakla suçlar.

Aynı şekilde Sünnîlik, yukarıdaki suçlamasına ek olarak, Şiîliği Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafetinin geçerliliğini inkar etmekle yetinmeyip, üstelik Ehl-i Beyt'e, Peygamberin gerçek Ehli'nin ona inanan herkes olduğunu unutturacak noktaya varan partizanca bir sevgi atfetmekle suçlar.

Şiîliğin, Ali ve taraftarı küçük bir topluluk dışında, ashaba karşı eleştirici tavır takınması, sünnî bilginlerin şiîleri kötülemesinin bir diğer sebebini oluşturur; büyük üstünlükleri olan erkek ve kadın sahabilere yöneltilen bu eleştirileri, sünnîler, gerçek bir sövmeye benzetirler. Peygamber (sas) ya da onun arkadaşlarından (ashab) birine yapılan hakaretle ilgili hadd, Sünnîlikte bazan dinden dönme ile alakalı haddi bile aşan bir sertlikle ele alındı; Peygamber'e (sas) ashabından ya da eşlerinden birine yapılan hakaret, bu hakareti yapan kimse için, tevbe etme olanağını ortadan kaldırabilecektir.[166]

Bâtınîlik

Bununla birlikte sünnî mezhepler tarihçiliğinin saldırıları özellikle Bâtıniyye'ye, Bahreyn Karmatilerine ve Kuzey Afrika yada Mısır İsmâîlîlerine karşı yoğunlaşır. Bakillânî'nin "Reddiye"si kayboldu, fakat Bağdâdî'nin Bâtıniyye'nin reddine ayırdığı sayfalar, kullanılan deliller ve çağdaş İslâm'ın arasıra başvurduğu bu uzun düşmanlık geleneğinin şiddet derecesi hakkında yeterli bir fikir verir. Bâtıniyye'nin reddi, bazan Bâtınî hareketin aslı, bazan da amaç yada anlamına yöneliktir. Bağdâdî'ye göre, Karmatîler ve Fâtımîler, Abbasî hapishanelerinde nüveleşmiş bir isyan hareketinden çıka-

bilecek bir tek hareketin, değişik isimler altında, Meymun el-Kaddah, Dindan ve Hamdan Karmat adlarıyla bilinen üç kişi arasında bölünen kollarıdır.

Dindan, Medine'ye görevlendirildi. Kûfe Savad'ını ele geçirmekle görevlendirilen Hamdan Karmat ise, Ebû Sa'id el-Cennâbî adındaki komutanın hilesiyle Bahreyn'i ele geçirmeyi başardı. Zikreveyh ismindeki bir diğer komutanı da Suriye'de isyan çağrısında bulundu. Meymun el-Kaddah'a gelince; o, Mağrib yolunu tuttu; kendini, burada, Übeydîler devletinin kurucusu Muhammed b. İsmâil'in evlatlarından biri olarak tanıtmayı başardı; böylece o, soy itibariyle fasid bir Fatımî soyuna dayandı.

Öte yandan Bağdâdî, Bâtıniyye'nin durmadan ve usanmadan Abbasî hilafetini devirmek ve Sünnîliği yıkmak için çalıştıklarını söyler. Onlar, bu girişimlerini amacına ulaştırmak için yalnızca askerî imkanlarını seferber etmekle kalmadılar, İslâm dışına çıkan aşırı mezhepler ya da felsefî ve dinî akımlardan alınan sapık ideolojileri de harekete geçirdiler; bu İslâm dışı fikirleri te'vil yada mecazî bir açıklama yoluyla kabul ettirmeye çalıştılar. Bağdâdî, bütün bunlardan, Bâtıniyye'nin müslümanlara açtığı zararların ve yaptığı kötülüklerin, Yahudilerin, Hıristiyanların, Zerdüştlerin ve tüm öteki sapık mezheplerin yaptıklarından daha büyük olduğu sonucuna varır.

Bağdadî, Bâtıniyye'nin doktrini konusunda da biraz çekingen görünür. O, bazan Bâtıniyye'yi Hamdan Karmat'ın da müntesip olduğu Harran Sebeileri'nin varisleri olarak görür; bu Bâtınîler Harran Sebeileri gibi doktrinlerini gizliyorlardı ve onları yalnızca hiçbir sır vermeyeceğine yemin ettirdikten sonra, mezheplerine giren kimselere açıklıyorlardı. Bağdâdî, bazan da Bâtınîyenin fikirlerini Mecûsîliğin yeni bir tezâhürü olarak sunar; Meymun el-Kaddah bir Mecûsî idi ve el-Ahvâz bölgesinde katledildi; oğlu Abdullah insanları, İslâm görünümü ya da örtüsü altında atalarının dinini gizlice tatbik etmeye çağırdı. Bağdâdî, Bâtıniyye'nin bunlara bağlı olarak, maddenin ebediliğini kabul eden, peygamberlerin görevini inkar eden, semâvî dinleri tanımayan ve bir zevk ahlakı ikrar eden inançsız materyalistler olduklarını söyler.[167]

Bağdadî'den sonra gelen tüm büyük sünnî bilginler Bâtıniyye'ye karşı aynı düşmanlığı gösterirler. Gazalî, "Müstezhirî" isimli eserinde, onlar hakkında daha sert dil kullanır. Şiî temayülleri olmakla suçlanan Şehristânî, bazı inanç ilkeleri itibariyle İslâm'a mensup olduklarını kabul etmekle birlik-

te bu Bâtıniyye'yi ağır sözlerle kötüler. İbnu'l-Cevzî, onları müslüman toplumun dışına atar; ancak, Bâtıniyye terimi ile, Bâbekiyye gibi, zaman zaman hilafetin güvenliğini tehdit eden öteki sapık mezhepleri de ifade eder.[168]

İbn Teymiyye ise şöyle der: "*Bu Bâtınî İsmâîlîler, gerçekten peygamberlere uymayan, İslâm dinine tabi olmayı bir vecibe olarak mütalea etmeyen ve İslâm'dan başka bir dine uymayı yasaklamayan Sebeî feylesoflardır... Onlar İslâm dinini tabi olunması câiz olan mezhepler ya da politik sistemlerle aynı sayarlar. Peygamberlik, onlara göre, toplumun maslahatına dayalı âdil bir politika tarzından başka birşey değildir. Buna göre, çeşitli dinlerin birbirleri karşısındaki durumları, İslâmiyet içerisindeki çeşitli mezheplerin durumları gibidir*".[169] Aynı devirde, Deylemî isimli bir Zeydî tarafından, İsmâîlliliğe karşı daha şiddetli bir saldırı yöneltildi. Kuşkusuz Deylemî, aynı sertlikle, İmamiyye'ye de saldırdı.[170]

Felsefe

İsmailîlikle savaşan tüm büyük Sünnî bilginler Yunan menşeli felsefeye karşı da mücadele ettiler. Bağdâdî, beş temel ilke usûl-u hamse) dışında kalan görüşleri çoğunlukla feylesofların savundukları görüşleri andıran Mu'tezilîliği eleştirerek bu mücadelenin yolunu açar. Sünnîlik, genellikle, en azından seçkin temsilcileri yoluyla, felsefeyi reddeder; ancak bu reddetme, sanılabileceği gibi, pozitif ilim ya da aklî düşünce adı verilen tüm değeri inkar etmeye götürebilecek sistematik bir cahillik sebebiyle değil, fakat felsefede ortaya konan nazariyeler, gerekleri yönünden, inanç yapısının temel ve bir bakıma objektif verilerine aykırı geldiği içindir. Bu inanç yapısının savunumu çoğunlukla, dakik diyalektiği sebebiyle, akla da gereken önemi vermeyi ihmal etmeyen ve onu her zaman delil olarak kullanan gelenekçi görünümlü bir teolojiyi karşısında mücadele ettiği felsefelere sürükledi.

Felsefenin tenkidi, eleştiriyi yapan seçkin yazarların özel doktrinine göre farklılık gösterirse de, genellikle her türlü aşırılıktan uzaktır. Te'vili kabul eden Gazalî, bu yönden feylesofları eleştirmez, fakat maddenin ebediliğini kabul etme, ilâhî marifeti küllilerin bilinmesiyle sınırlama ve haşrın yalnızca ruhî olduğunu tasavvur etme yoluna gitmelerine sebep olan yalnış yorumları yada tevil hatasından kaynaklanan yanlış anlayışları reddeder. Felsefenin teolojisi reddedildiyse de, âlemin incelenmesiyle ilgili oldukları sürece, ilimlerin yararı ve geçerliliği kesinlikle reddedilmeyecektir. İnsanın bu

dünyada iyi yaşamasını sağlayan ilimleri öğrenmesi kaçınılmaz bir görevdir. Şeriat da insana ilim öğrenmeyi emreder. Bu ilimleri öğrenmek toplum için de kollektif bir görevdir ve kesinlikle ihmal edilmemelidir.

İbn Teymiyye feylesoflara karşı çok katı bir tavır takınır. Onlar arasındaki ihtilafları yetişmiş oldukları çevrelerin farklılığı ile açıklar. İbn Sina ve tilmizlerini sadece dinsizler arasında sıralamakla kalmaz, mülhitler, ilâhî sıfatların Allah'la kâim olmasını inkar eden ve âhiret hayatı konusunda aşırı bir ruhçuluk savunan inkarcı teologlar arasında da gösterir. Ona göre feylesoflar, sapıklık yolunda, Hürremiyye'nin Bâbek ya da Karmatîler'in Ebû Sa'id el-Cennâbî'yle birlikte gittiğinden daha çok ileri giderler. Sahih nas ile selim akıl arasında devamlı uyum olduğuna ve Peygamber'in dini, tüm temel ilkeleri ve uygulamaları, zâhirî ve bâtınî anlamı ile, her yönden de açıklandığına içtenlikle inanan İbn Teymiye, öte yandan, feylesoflara kendi düşünce sisteminin mantığından kaynaklanan bir takım eleştiriler yöneltir. Ona göre, feylesofların en büyük hatası, ustaları olan Yunan feylesoflarından, aklın tabiatıyla alakalı yanlış fikirleri, Bâtıniyye'den tevil ve mecaz metotlarını, aşırı sûfilikten de, ibâdetlerin ahlakı arılaştıran basit bir araç olduğu ve Şeriat'ın tanımladığı durumları itibariyle müminlerin seçkini için gerekli olmadıkları fikrini ve bazı başka aşırı görüşleri almış olmalarıdır. Ancak İbn Teymiye, "*Ihvan-ı Safa Ansiklopedisi*"nden sözederken, akide yapısını kötülemekle birlikte felsefenin "*mutlaka bilinmesi gereken bilgileri, politik doktrinleri ve iktisâdî ilkeleri içeren bir ilim*" olduğunu açıkca kabul eder.[171]

Sûfîlik

Sûfîliğin önemle üzerinde durduğu kişisel aydıncılık (l'ılluminisme pesonel) da, mistik ya da velinin tamamen sübjektif olan ilhamını, Peygamber (sas) tarafından nakledilen vahyin objektif verilerinin yerine koyma tehlikesi arzettiği ölçüde kötülenebilir gördü. Kur'an âyetleri ve hadisler ortaklaşa vahyin bu objektif verilerini ifade ederler.

Allah sevgisi (muhabbet), Şeriat'ın saygınlığı ile disiplin altına alınmadığı zaman tehlikeli olabilir. Fukahâ da çoğunlukla sûfîliği eleştirdiler; zikir, sema ve hatta bazan ilâhi ile raksı farz namaza üstün sayarak fıkhın düzenlediği durumuyla ibadet sistemini bozma yoluna gitmesi fakihlerin sûfiliği eleştirmelerinin asıl sebebidir. Kabirlerin ziyaret edilmesi ve belirli kişilerin

türbelerini ziyaret etmek için topluca yolculuk yapılması; bu davranışlar yalnızca Allah'a ait olan bir ibadeti mahluklara yapmayı benimsemeye götürdüğü ölçüde, genellikle sapıklık olarak değerlendirildi ve reddedildi. Fakat kabirleri ziyaret, Vehhabîlik dışında, mutlak bir tarzda kötülenmedi ve Sünnîlik her zaman velilerin şefaatını kabul etti.

Öte yandan bazı sûfîlerin benimsediği züht hayatı da, bazı çevrelerce dinin, sosyal vecibleriyle uyuşmaz olarak sunuldu. Sûfîlik, hıristiyanlarınkine benzer bir ruhbanî yaşantı ülküsünü İslâm'a sokmakla suçlanır; fakat bu yaşantının, onu uygulayanlar için, Rabları'nın, rahmetine vesile olabileceği de kabul edilir; ancak, bu rahmete nâil olabilmeleri için, bu insanların Allah'a kullukta bulunmaktan başka bir amacı olmaması ve bu yaşantıyı herkesin yaşaması gereken genel bir vecibe yapmaya çalışmaları gerekir.

Sûfîliğin yeğleyip desteklediği ve toplumda İslâm'ın ruhuna yabancı olan bir telakki ayrıcalığı bölünmelerini ihdas etmeye yada yerleştirmeye çalışan tarikatçılık teoloklar ve fakihler tarafından çok sert bir dille eleştirildi. Fakat tarikat hayatı ülküsü öyle bir eritme etkisi yaptı ki, müslüman toplumda, Peygamber'in kurucusu ve önderi olduğu "tarikat-ı Muhammediye"yi yegane gerçek tarikat görmek istendi.

Sünnîlik ve sûfîliğin tarihî ve nazarî münasebetleri, gerçekte, bu iki topluluğun genellikle yakın ve dostca ilişkiler içerisinde olduğuna tanıklık eder. Çok sayıda zahit ve müttaki sûfî, İslâm tarihinde ve en üstün yerinde sıralanır. Sünnîliği, farklı görüşlerinin ötesinde, Kur'an, sünnet ve İcma'ı temel kaynaklar saymaya, meşru yada gayrı meşru bir hizipçilik içerisinde olmayı reddetmeye götüren toplumcu telakkiler, sûfîliğin müslüman toplumda almış olduğu önemli ve gelişen mevkiye yabancı değildir. Sûfîlik, Sünnîliğin yeniden yerleştirildiği yıllarda önemli bir atılım yaptı; fukahânın yetişmesine ayrılan kolejlerin yanında, sûfîlerin murakabelerine ve misyoner eylemine imkan sağlayan kurumlar kuruldu. Doğu'da ya da Batı'da kurulan müslüman devletler, politik yönden, iktidarlarını artırmak ya da korumak için fukahâdan destek sağlamaya çalıştıkları kadar dinî tarikatların desteğine de başvurdular. Sûfîlik, günümüzde bile laiklik ya da yenilikçiliğin bazı tarikatlara attıkları çamura rağmen, taraftarlarını koruyor ve yeni tezâhürlere hazır duruyor. Tarikat anlayışı, saf müşahade ya da âtıl bir âyincilikten vazgeçip sosyal ya da politik faaliyetli misyonları amaç edinirse, canlılık potansiyelini tümüyle korur.

Diğer Mezhepler Karşısında Sünnîlik

Sünnîlik, kendi içindeki farklılık durumu ne olursa olsun, İslâm tarihi boyunca bazan kuvvet kullanma bazan da barış yanlısı bir anlayış gösterme yoluyla kendini Kur'an, Sünnet ve İcma' çerçevesinde kalan toplumcu bir birlik partisi olarak tanıtmak istedi. Bizzat Ebû Mansur el-Bağdâdî, tutucu bir mezhepçilik anlayışına sahip olmasına rağmen, çok değişik dinî zümreleri "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" tanımına dahil eder. Daha ileri giden Gazalî, Allah'ın birliğini ve Muhammed'in peygamberliğini kabul eden, âhiret gününe inanan ve dinin furu'u ile ilgili alanda tevâtür yoluyla nakledilen hadisleri delil olarak kabul eden tüm inanan kişileri Peygamber'in çağrısı etrafında toplayıp birleştirmeye çalışır. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, en bölünmüş kollarıyla beraber, İbn Teymiyye'nin doktrininde, müminlerin oluşturduğu ideal bir topluluğu ifade eder. Böyle bir idealist topluluk oluşturan müminler, İslâm düşüncesinde birbiriyle çarpışan karşıt görüşler arasında orta bir tutum aldılar; Nitekim İslâm dini de, iki büyük semavî din, Yahudilik ve Hıristiyanlık arasında orta bir durum oluşturur.

Ne varki Sünnîlik, gerçekçilik ve uzlaşma konusunu temel amacı yapmasına ve tarih boyunca çoğunluğun görüşü olmasına rağmen hiçbir zaman toplumcu geniş birlik kurmayı başaramadı Seçkin bilginlerinin bize sunmaya çaba gösterdikleri üzere, Sünnîlik doğrudan bu geniş tabanlı toplumcu birliğe gidiş konusunda çok derin değişiklik gösterir. Sünnîliğin karşı çıktığı ve her birisi gerçeği yalnızca kendisinin temsil ettiğini iddia eden mezhepler ve fırkalar da, çoğunlukla Sünnîliği sert bir dille eleştirdiler ve kendi ideolojilerine uygun olarak onu istedikleri yerde gösterdiler ve sıralamak istedikleri safta sıraladılar. Ahmet b. Hanbel, ünlü akâid kitaplarının birinde, muhaliflerinin ehl-i hadisi ifade için kullandıkları kötüleyici lakaplardan şikayet eder.[172] Mürcie onları, hiç kimsenin önceden amellerinin ilâhî rızaya nâil olacağını yakînî olarak bilemeyeceğini ya da söylemeyeceğini savunan "şüpheciler" (şukkâk) olarak görür. Şiîler, Ehl-i Sünnet'i, Ali ve evladının Peygamber'in meşru halefleri olmasını inatçılıkta reddeden Ehl- i Beyt'in ezelî düşmanları olarak değerlendirir ve kötüler. Cehmiyye ise, onları, Allah'ı yaratılmışların vasıfları ile vasıflandıran teşbihçiler olarak mütalea eder. Öte yandan Ehlu'r-re'y ve Mu'tezile, Ehl-i Sünnet'i, Haşeviyye adı altında ifade ederler; Hâricîler ise onları hertürlü uzlaşmaya kapı açan bir hoşgörü yanlıları olmakla eleştirir.

İsnâ-Aşeriye Şiîliğinin, el-Hillî'nin sesinden, sünnî teoloji ve fıkhına yönelttiği saldırılara daha önce temas ettik. Sünnîlik tarafından çoğunlukla sert bir dille eleştirilen Bâtıniyye ise, onları zâhiricilik, katı tasdikçilik, aşırı tutuculuk, inatçı taraftarlıkla suçlar; onları bu tür özelliklerle karalar; nitekim Ehl-i Sünnet de onlara çeşitli kötü özellikler verir ve karalar.

Çokluk ve Birlik

Sünnîliğe karşı olan mezheplerin geleneksel literatürü, taraftarlarını korumaya devam eden bu mezheplerde, her mezhebin kendi hesabına, günün sorunlarına bir çözüm bulma girişiminin kaim olması için, çok canlı kaldı. Günümüz İslâm'ında, bireysel yada kütlesel hiçbir seviyeli yorumcu güç yoktur ve dolayısıyla gerekli ve yeterli saydığı ilmî koşulları kendisinde bulunduran her müslüman Şeriat'ın kaynaklarının yetkili bir yorumcusu olarak ortaya çıkabilir. Geleneksel çoklukçuluk yada bölünme, bir doktrin birliğine gitmeye birazcık olsun şans vermeyecek kadar derinlemesine kökenleşti. Peygamber'e isnad edilen ünlü bir hadis şöyle der *"Ümmetimin fikir ayrılıkları ilâhî rahmetin izlerinden biridir"*.

Fakat, fırkaların ve mezheplerin sınırlanması yada tesbiti konusu önemli güçlükler ortaya çıkardı ve bu güçlükler yakın bir gelecekte doktrin birliğini sağlamak yolunda yapılacak her türlü girişimin başarısını teorik olarak ihtimal dışı bırakır, mahiyettedir. Bununla birlikte pek çok fırka ve mezhep, aralarındaki düşmanlığa ve fikir ayrılıklarına rağmen, geçmişte birlikte yaşayabildi. Onlara bu yaşama imkanını veren en önemli etken, kendilerine bağlı olan ve daha geniş bir ölçüde kendilerini kararlıklıkla destekleyen bir toplumun düşüncesini temsil etmeleridir.

Tüm büyük mezhepler, daha genel bir ifadeyle, İslâm'ın tüm büyük dinî zümreleri birbirlerine bağlı olarak aynı tarihî kontekste zuhur ettiler ve birbirleri sayesinde tanımlandılar. İslâm öncelikle, dahilî farklılığında, asırlar boyunca İslâm'ı tatbik eden ve tarihte yarar ve zararlarına olarak meydana gelen olaylara rağmen İslâm'a bağlı kalan, günümüzde de karşılaştıkları sorunların benzerliği yoluyla aynı inanç ve anlayışla ona bağlı bulunan kişilerin ortak yapısıdır. İslâm hangi görünüm altında açıklanırsa açıklansın, günümüzde de benzeri güçlüklerle karşı karşıyadır.

Mezhepler ve fırkalar, inançsızlık, laiklik ya da dinsizliğin, bazan muvaffak olan, ama herzaman tehlike arzeden ilerleyişi karşısında, takriben aynı

terimlerle birlik ve bütünlük, yenilikçilik ya da modernciliğin hususi fazileti üzerinde ısrarla durmalıdırlar. Ünlü bir hadis Peygamber'in şöyle dediğini bildirir: *"İslâm ilga etmekle başladı ve yeniden ilga edecektir"*. Bu devir, bir fırkanın tek başına kurtulabileceği bir devir değildir ve İslâm'ın, yalnızca yeni realitelerle değil, aynı zamanda kendisini kuşatan tüm dinî zümrelerle her yönden diyalog kurma çağrısında, ancak derûnî bir dahilî diyalog tarafından hazırlanırsa verimli olabilir. Eğer İslâm yarının manevî güçlerinden birini kurmayı tasarlıyorsa, bugün teknisyenlere ve mühendislere olduğu kadar din bilginlerine ve tarihçilere de ihtiyacı vardır.

Belirli bir doktrinin elemanlarının karşılıklı ilişkilerini veya bağlarını araştırmak sözkonusu olduğunda ya da geniş müminler topluluğunu bölen mezheplerin ortak temelini tanımlamak gerektiğinde, cedelci düşünce olmadan ve onu oluşturan parçalardan bir kısmını ötekilerin karşısında gösterme amacı gütmeden, bu doktrini mümkün olduğu ölçüde bütünlüğü içinde incelemelidir. Tüm bu mezheplerdeki en büyük ortak fikir, yani tevhid kavramı, denilebilir ki, hem gönülde hem de dışta bu ilerleme gayretini tahrik eder. Tevhid kavramı, âhiret hayatı ve akide planında, yaratıcı ve bağışlayıcı, zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birtek olan mutlak hakim bir Allah'ın mümin tarafından tanınmasını ifade eder. Tevhid, kişisel yaşantının sübjektif planında, davranışlarının ve duygularının çokluğuna ortak bir amaç vermek için müminin sarfettiği çabayı ifade eder; bu ortak amaç, Allah'ın Peygamberleri ve Kitapları yoluyla tanımladığı yaşantı idealine uymaktır. Tevhid, son olarak, toplumlar ve devlet düzeninde, yalnızca şemalaşmış bir kütleliğe ulaşma istemini değil, aynı zamanda gerek zaman gerekse mekanda, zenginleşen bir değişikliğin yada farklılaşmanın varlığı ile uyuşan bir din kardeşliği duygusunu da gerekli kılar. Tüm mezheplerin bu değişikliğin varlığını ortaklaşa kabul etmesi, üstelik, gözlerimiz önünde tüm dünyada gelişip yayılan İslâm'ın bütünleşmesini kolaylaştırabilecektir. Siyer verileri ve hatta İslâm peygamberi'nin hayatının tarihî yönden yapıcı bir eleştiri yoluyla ve tam anlamıyla bilinmesi de, bu toplumcu birliği hazırlayabilecek mahiyettedir.

DİPNOTLAR

1 R. Blachere, Kur'ân çevirisine (Paris, 1949-1951), Kur'ân metninin tarihçesi ile ilgili bir girişle başlamıştır. Bu girişe atıf yapılabilir.

2 krş. A.J. Wensinck, İA, IV, 581-583. Bir icmâ' kabul edilmeyen ama bir hüccet teşkil eden Hu-

lefâ-i Râşidînin sünneti hk. bkz. Ravza, I, 355-356; İbn Batta, not: 155; Essai, 238; MS, III, 204-206.

3 İbn Batta, 32-33.

4 Fark, 313-314; MRM, V, 21; MS, II, 103; Droit Public, 102.

5 bkz. D.B. Macdonald, İ.A, II, 475-476; MS, II, 89-92.

6 İbn Batta, 9.

7 Bazı çevrelerin savunduğu şu görüş buradan kaynaklanmaktadır: İcmâ' bir nas öngörüyor; oysa ki ashâbın icma'ının varlığı, sonraki kuşakların bilgisine ulaşan bir nassın mevcudiyeti sonucuna varmaya izin vermemektedir.

8 MS, IV, 105.

9 R. Paret, 'İstihan' ve 'İstıslah' mad. İA, Ek., 109-113; Ravza, I, 407-411.

10 bkz. Essai, 245; Ravza, I, 411-418. Maslaha kavramından hareket ederek Şeriat tarafından yasaklanan sakatlamanın yararlı olacağı meşru şekilde savunulabilir. Aynı şekilde hırsızın öldürülmesi veya vücudunun diğer üçte ikisiyle uyumlu şekilde üçte birinin yokedilmesinin meşruiyeti müdafaa edilebilir. (s. 417).

11 Kanun hk. bkz. İslâmic Law, 87 ve 90.

12 Kıyas hk. bkz. II, 7, 229, 234 ve 343; MS, II, 89, 92; A.J. Wensinck, İA, II, 1112-1113.

13 bkz. Makalât, I, 17; MS, II, 105-108; ictihad için bkz. D.B. MacDonald, İA, II, 476-477.

14 bkz. -mesela- Methodologie d'Ibn Taimiya, 215.

15 Taklit her zaman taraftarlar bulmuştur. Maturidîler ile Eş'arîler arasındaki tartışmalar, taklid üzerine oluşan imanın ne ölçüde geçerli olduğu konusu için bkz. Ravza Behîye, 21-25; J. Schacht, İA, IV, 661-662.

16 Tevil konusu için bkz: R. Paret, İA, IV, 740-741; Hıstoire de la Philosophie Musulmane, 27-30 vd.

17 Kitâbu'l-İrşad, 56.

18 Zâhir ile bâtın arasındaki muhalefet için krş: Henryi Corbın, Histoire de la philosophie musulmane, 46, 47 vd.

19 Hanabile, II, 35.

20 MS, IV, 67.

21 Hadis hk. krş. Th.W. Juynboll, İA, II, 201-206 ve sîre konusunda bkz. G. Levi Della Vida, İA, IV, 458-462.

22 krş. 'Le Role de Ali dans la Sira Chiite' (REI, 1962) başlıklı makalemiz.

23 Kelam konusu için krş. D.B. MacDonald, İA, II, 712-717.

24 bkz. M. Horten, İA, II, 51-55; felsefe ve felsefeciler hk. bkz. R. Arnaldez, İA, 2 bsk., II, 783-785 ve 788-794.

25 Sûfîlik için bkz. L. Massignon, İA, IV, 705 ve 715-719.

26 Fıkıh hk. bkz. İA, II,106-111.

27 Usûl kavramı için krş. J. Schacht, İA, IV, 1112-1116.

28 Adetler veya ameliyât, yani gelenekler, yaşanılan kurallar kelimesi bazan muâmelât ifadesi yerine kullanılmıştır; krş. Methodologie d'Ibn Taimiya.

29 Gerçek şu ki, İslâm hukuku ile ilgili Batılı kitaplar, fıkıh kavramını, ibâdetlerin incelenmesini dışarıda tuttukları ölçüde buduyor ve bozuyorlar.

30 Batı dillerinde farklılıklar konusunu ele alan iyi bir çalışmaya henüz sahip değiliz. İbn Hübeyre'nin Kitâbu'l-İfsah'ını, tipografik bir sunuşla birlikte bir Batı diline çevirerek en kısa zamanda bu boşluğun doldurulması mümkün olacaktır.

31 Hanbelî akidesi için bkz. 'Premières Professions de foi Hanbalites' başlıklı çalışmamız, Melanges içinde, II, 1-35.

32 İstivâ konusunda bkz. İbn Batta, 88, not: 2 ve 89, not: 1; nüzûl hk. krş. aynı eser, 104 ve not: 6.

33 Hanbelîlik'te rü'yet anlayışı için bkz. İbn Batta, 89 ve not: 3 ve 102, not: 4.

34 İbn Batta, 105, not: 2.
35 bkz. Essai, 172; İbn Batta, 83 ve not: 3.
36 İbn Batta, 84-86.
37 Essai, 172.
38 bkz. İbn Batta, 90-93 ve yoktan yaratma için bkz. Usûl, 70, 84-86, 88, 140, 142-144, 145.
39Essai, 165-167.
40 Ayrıca bkz. Usûl, 235-239; Fark, 339.
41 İbn Batta, 93 ve not: 2. Kabir azabı konusu için bkz. İA, 2. bsk., I, 192-193.
42 a.g.e., 95 ve not: 1.
43 a.g.e., 95 ve not: 1.
44 a.g.e., 95 ve not: 2.
45 a.g.e., 95 ve not: 1; şefaat hk. bkz. J. Wensinck, İA, IV, 259-261.
46 İbn Batta, 96; Vâsıtiye, 25.
47 bkz. H.S. Nyberg, İA, III, 840-847; bu makale Mu'tezile hakkında derli toplu bilgiler veren ilk araştırmalardan biridir. Ayrıca bkz. Ahmed Emin, Duha'l-İslâm, III, 21-207; Albert Nader, Le Systeme Philosophique des Mu'tazila, Beyrut, 1956.
48 Ebû'l-Huzeyl'in doktrini hk. krş. H.S. Nyberg, İA, 2. bsk., 131-132 ve Nazzâm'ın nazariyesi için krş. aynı yazar, İA, III, 953-954.
49 Mu'tezile'nin ruh konusundaki görüşleri için bkz. Fark, 117; Milel, I, 69-70.
50 Ma'dûm hk. bkz. Fark, 163-165.
51 Eş'arî teolojisi, Taceddin es-Sübkî'nin de belirttiği üzere, hem tevfizi hem de tevili kabul ediyor. bkz. Şâfi'iyye, III, 263-264.
52 Bakıllânî ile birlikte, bekânın da sıfatlar arasına dahil edilmesiyle sıfatların sayısı sekize ulaşmıştır. bkz. Usûl, 90.
53 Rü'yet hk. bkz. Usûl, 99-102 ve 111-112; Fark, 324.
54 bkz. Usûl, 106-108 ve 226; Fark, 325; Mu'temed, 89-93; İbn Batta, 84, not: 4; Vâsıtiye, 21; Maturidîlik'le olan farklılıklar için bkz. Ravza Behîye, 46-53.
55 Kesb konusu için bkz. Usûl, 139-140; Fark, 328; Islamic Philosophy and Theology, 86; Ravza Behiyye, 26-31.
56 İbn Teymiyye'nin kesb eleştirisi için bkz. MS, IV, 154.
57 İbrahim Mezkur'da iyi bir hareket temeli bulunacaktır. al-Fârâbî et sa Place dans la Philosophie Musulmane; ayrıca bkz. L. Gauthier, Ibn Rochd (Averroes), Paris, 1948; M. Allard, La Nation de Creation Chez Averroes, BEO, XIV (1952-1954).
58 Feyz için bkz. De Boer, İA, Supplement, 81-82; Mezkur, a.g.e.
59 Bu farklı kavramların istiârî yorumu için bkz. Farabi, adı geçen eseri, 210-218.
60 bkz. Fark, 47-53; Muhtasar, 63.
61 İsmâilîye hk. bkz. W. Ivanov, İA, Supplement, 105-109; Abdel Eve, L'Esprit Critique des Freres de la Pureté, Beyrut, 1948; Wilfred, Madelung das Imamat in der Fruher Ismailitischen Lehre, Der Islam içinde, 1961, 43-135.
62 Muhtarât, 50-51.
63 a.g.e., 51-53.
64 a.g.e., 53-54.
65 a.g.e., 54-56.
66 a.g.e., 60.
67 a.g.e., 87.
68 a.g.e., 93.
69 Vahdet-i vücud hk. bkz. L. Gardet, İA, 2. bsk., I, 428.
70 İbn Teymiyye vahdet-i vücudun tenkidine birçok çalışma tahsis etti. Özellikle bkz. Nasr el-Menbicî'ye mektubu, MRM, Kahire, 1922, I, 161-183.
71 Usûl, 162-163. Nebî ve rasûl kavramları için bkz. J. Horovitz, İA, III, 857-858; A.J. Wen-

sinck, adı geçen eseri, 1206.

72 bkz. Usûl, 156-163; Fark, 333; İbn Batta, 106. *"Şeriatı tehdit eden yegane tehlike zındıklıktır!"* fikri buradan gelmektedir. bkz. İbn Batta, 58-59.

73 İbn Batta, 110-111.

74 İbn Batta, 112-113; Usûl, 244; Hallaj, 849-853.

75 Bu kavram için özellikle bkz. İbn Teymiyye, *el-Vâsıta beyne'l-Halk ve'l-Hakk*, MR içinde, Kahire, H. 1323, 45-54.

76 MS, II, 112.

77 Velâye kavramı üzerinde yapılan tartışmalar için bkz. İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne Evliyâi'r-Rahmân ve Evliyâi'ş-Şeytan*, Kahire, 1310/1892; Histoire de la Philosophie Musulmane, 45 vd.

78 Essai, 202-203.

79 Eş'arîler ile Maturidîler arasındaki tartışmalar için krş. Ravza Behîye, 57-64; Usûl, 166-167; Muhtarât, 73; MS, III, 246-266; Essai, 186-195.

80 Peygamberin faziletleri için özellikle bkz. Kitâbu'ş-Şerî'a, 403-499; İbn Batta, 112, not: 2; Usûl, 170; A.J. Wensinck, İA, III, 666-667, 'Mucize' mad.

81 bkz. Usûl, 183-184 ve Fark, 335; Islamic Philosophy and Theology, 107; J. Bouman, Le Conflit Autour du Coran et la Solution d'al-Baqillânî, Amsterdam, 1959.

82 Usûl, 184-185.

83 Nas ve vasiyet oniki imamcılık veya Fâtımîliğin iki temel kavramıdır. bkz. MS, III, 266-270; Makalât, 17.

84 A Shiite Cread, 99-100; Makalât, 17.

85 Makalât'a göre (s. 17), imamın efdaliyeti İmâmiyye'nin temel kavramlarından biri olup imamın nass ve vasiyetle tayininde esas unsurdur; ismet, takiyye, ictihad ise diğer temel vasıflardır. bkz. MS, III, 277-278; Ali'nin ahvâli işte buradan gelmektedir. bkz. MS, IV, 129-209.

86 Makalât, 17.

87 MS, III, 270-272.

88 Muhtarât, 73; MS, III, 272-276.

89 Muhtarât, 89-90; Usûl, 273; Shiite Creed, 96.

90 Fark, 333; Histoire de la Philosophie Musulmane, 146 vd.

91 Fazlurrahman, Prophecy in Islam, Londra, 1958, 98.

92 Farabi nazariyesinin özeti için bkz. Islamic Philosophy and Theology, 54-56.

93 T.W. Arnold, İA, II, 933-938, 'Halife' mad.

94 Gunye, I, 84-86. Ebû Bekir'in darbesi için bkz. MS, III, 116-134. Ömer hk. bkz. MS, III, 134-172; Imamat du Yemen, 20-25; namaz için bkz. B, V, 231-237; Usûl, 282-284.

95 MS, III, 173; B, VII, 154; Usûl, 287-289.

96 Usûl, 286.

97 Irşad, 70-74; MS, IV, 87-95.

98 Irşad, 81-83; MS, IV, 15 ve 84-86; B, V, 177 ve 208-214.

99 Kitâbu't-Temhîd, Kahire bsk., 227-241.

100 Usûl, 289-290; Mu'temed, 290.

101 Usûl, 290-291.

102 İbn Batta, 124-125 ve ilgili notlar; Mu'temed, 290-301; MS, II, 201.

103 MS, II, 225-226 ve 237-256.

104 Th. Menzel, İA, IV, 1227-1234; R. Leseot, Enquete sur les Yezidis, Beyrout, 1938.

105 Bu, Ali veya Osman'ı 3. veya 4. sırada kabul etme ya da onlarla ilgili görüş belirtmeme problemidir. bkz. Usûl, 304; Mu'temed, 335-336; Vâsıtiye, 30.

106 İbn Batta, 116-117; Usûl, 304. Bununla birlikte bazıları Hz. Peygamber'in cennete girme va'di aldığı görüşünü savunmuşlardır; bkz. MS, III, 178.

107 bkz. İbn Batta, 123-124; Usûl, 306; Vâsıṭiye, 31-32.
108 bkz. İbn Batta, 121-122; İktisad; MS, III, 116-246.
109 bkz. Ravza, I, 403-406; Methodologie, 115-116; İbn Batta, not: 160.
110 bkz. Usûl, 271; Fark, 340; Le Califat dans la Doctrine de Rachid Rıda, 245.
111 Essai, 299.
112 Usûl, 274.
113 Kitâbu'l-Erba'în, 420-436; Menar, V, 180-222.
114 Essai, 282.
115 Milel, I, 250.
116 bkz. Usûl, 275-279; Essai, 288; Milel, I, 263.
117 Muhtarât, 73.
118 Usûl, 281.
119 Usûl, 285.
120 Essai, 287.
121 Makalât, 74.
122 Essai, 312.
123 Zeydîlik'teki durum hk. bkz. Milel, I, 260; beş erkân için bkz. Usûl, 186.
124 Usûl, 186. Vitir konusundaki tartışma için bkz. Aynı eser, 186. Namazın beş erkânı için de 186-187. Fâsıkın arkasında namaz kılınması konusunda bkz. Muğnî, II, 2-35.
125 Essai, 337.
126 Bu hususta da mezhepler arasında önemli ihtilaflar bulunmaktadır. Özellikle ifrad, kıran veya temettu haccının en iyi şekilde edası konusunda büyük farklılıklara sahiptirler. bkz. Essai, 341.
127 Beş çeşit maldan zekat vermek vacibdir: 1. Deve, sığır ve davar; 2. Altın ve gümüş; 3. Hububat; 4. Hurma ve üzüm; 5. Ticaret malları. bkz. Fark, 326; Schact, İA, IV, 1270-1273, 'Zekat' mad.
128 E. Tyan, İA, 2. bsk., II, 551-553.
129 Essai, 302; Vilâye hk. bkz. Heffening, İA, IV, 1200-1201.
130 Muhtarât, 73.
131 Essai, 400; Precis de Droit, 276.
132 Fukahâ arasındaki görüş ayrılıkları için bkz. Traité de Droit Public, 115-149; Islamic Law (indeks, had.); Heffening, İA, IV, 746-747, 'Ta'zir' mad.
133 Traité de Droit Public, 165-166; Essai, 449.
134 bkz. Hanâbile, I, 24, 243, 294; İbn Batta, 77-78.
135 a.g.e., 78, not: 2; iman konusunda bkz. D.B. Macdonald, İA, II, 504-505.
136 Ravza Behîye, 6-8; İbn Batta, 79.
137 Ravza Behiye, 22-25.
138 Usûl, 247.
139 İbn Batta, 81.
140 Usûl, 188-189.
141 İbâdet kavramı ile ilgili tartışmalar için krş. MS, IV, 134; Risâletü'l-Ubûdiyye, MR, 2-44.
142 Lexique Technique, 123; Methodologie d'Ibn Taimiya, 97-98.
143 bkz. MS, I, 130-131; MR, 103-122; MRK, II, 53-63.
144 bkz. MRM, I, 85, 92-94; Precis de Droit, 70; Muğnî, III, 117-158.
145 Özellikle bkz. MRM, I, 2-9.
146 İbn Batta, 136-138.
147 Bu hususta da fakihler arasında önemli ihtilaflar olduğu görülmektedir; bkz. Traité de Droit Public, 104-114.
148 Garar hk. bkz. Islamic Law, 146 vd. Riba için 155 vd.; İslâm'ın ekonomik etiğinde bu iki kavramın yeri konusunda ilgi çekici açıklamalar için bkz. İbn Teymiye, Risâle-i Medeniy-

ye, trs.; Essai, 149-150.
149 Mekârimü'l-ahlak için bkz. Vâsıtiye, 35-36.
150 Tâat ve sabır hk. bkz. MRM, I, 2-9; vera' hk. bkz. Islamic Law, 123.
151 bkz. MS, IV, 132; zühd için bkz. L. Massignon, İA, IV, 1310
152 Traité de Droit Public, 174.
153 Usûl, 243-244; Fark, 339.
154 MS, III, 179-187; burada Osman'ın hilâfeti ile ilgili tartışmalar sırasında hata işleyen müslümanı cehennemden koruyabilen 10 sebep numaralanmıştır.
155 bkz. Essai, 264; İbn Batta, 130; imâmet ve şehâdet için bkz. İfsâh, 59; Şiîlik'teki anlamı için de bkz. Muhtarât, 47.
156 İbn Batta, 64 ve 65.
157 İbn Batta, 82-83.
158 Hanâbile, I, 24; Şeyh Abdullah, Kitâbu's-Sünne, 72-105.
159 Kaderiyye için bkz. İbn Batta, 49, not: 1.
160 Cehmiyye için bkz. İbn Batta, 50, not: 2.
161 Mu'tezile için bkz. İbn Batta, 43, not: 5.
162 İbn Hanbel'e göre Hâricîlik hk. bkz. Hanâbile, I, 33-34 ve Kitâbu's-Sünne, 39-40; İbn Batta, 55, not: 1.
163 Usûl, 333.
164 Muğnî, X, 49-58.
165 MS, II, 103; MRK, II, 24-25.
166 İbn Batta, 44, not: 1.
167 Fark, 265-278; Muhtasar, 170.
168 Milel, I, 344; Telbîs, 102-112.
169 MS, I, 3 ve II, 100; Essai, 98.
170 S, I, 241.
171 Fetâvâ, IV, 213.
172 İbn Batta, 73, not: 2.

Henri Laoust'un Yayınları

- *"Le réformistme des Salafiya,"* Revue des Etudes Islamiques, 1932, p, 175-224.
- *"Le Caire et sa fonction dans l'Islam contemporain",* Afrique Française 1933; p 318-321.
- *"Introduction à une étude de l'enseignement arabe en Ègypte",* Afrique Française, Paris, 1935, p. 171-176.
- *"L'évolution politique et culturelle de l'Ègypte contemporaine"*, Entretiens sur l'évolution des pays de civilisation arabe, Paris, 1936.
- *" L'évolution de la condition sociale de la femme musulmane en Egypte",* Afrique Française, Paris, 1935, p. 171-176.
- *"Quelques opinions sur la théodicée d'Ibn Taimiya"*, Mélanges Maspéro, Le Caire, IFAO, t. III, 1937, p. 431-438.
- *"Une Rısala d'Ibn Taimiya sur le serment de répudiation".* Bulletin d'études orientales (Damas) VII. 1937-1938, p. 215-236.
- *Le califat dans la doctirine de Rashid Rida,* coll. Mémoires de l'IFD, 286 p., Beyrouth, 1938.
- *Contribution à une étude de la méthodologie cononique d'Ibn Taimiya* (thése complémentaire), coll. Textes et troductions d'auteurs orientaux de l'IFAO, 247 p., Le Caire, 1939.
- *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya* (thése principale), coll. Mélanges de philologie et d'histoire de l'IFAO, 755 p., Le Caire, 1939.
- *"Les expéditions du Kasrawan sous les premiers Mamlouks"* Bulletin du

Musée de Beyrouth, Beyrouth, 1942, p. 93-114.
- "*La biographi d'Ibn Taimiya d'aprés İbn Katir*", BEO (Damas), X, 1943, p. 115-162.
"*La vile et la philosophie d'Abul-'Ala' al-Ma'arrî*", BEO (Damas), XI, 1944, p. 119-157.
- "*İhtilâf al-arâ fi falsafat Abî l-'Alâ' al-Ma'arri*", le volume consacré par l'Académie arabe de Damas à al-Ma'arri, Damas, 1945, p. 293-300.
- *Le traté de droit public d'Ibn Taimiya* (traduction annotée de la Siyâsa sar'iya), XLVIII, 224 p., Damas, PIFD 1948.
-*Le précis de droit d'Ibn Qudama,* LVIII, 342 p., Damas, PIFD, 1950.
- "*L'oeuvre de I'Académie arabe de Damas*" (en collaboration avec Sami Dahan) BEO (Damas), XIII, 1951, p. 161-221.
- *L'histoire des hanbalites d'Ibn Rağab* (edition critique du Dayl) (en collaboration avec Sami Dahan), XXXIII+ 300 p., Damas, FIPD, 1951.
- Les gouverneurs de Damas sous *Les Mamlouks et les premiers Ottomans* XXIII+ 289 p., Damas, PIFD, 1952.
- "*İbn Katir historien*", Arabica, II, 1955, p. 42-88. Leçon inaugurale, faite le lundi 3 décembre 1956 au Collége de France, 36 p.
- "*Les premiéres professions de foi hanbalites*", Mélanges Louis Massignon, t. III, 1957, p. 7-35.
- *La profession de foi d'Ibn Batta,* 152+200+93 p., Damas, PIFD, 1958.
- "*Le réformisme musulman: Son sens et sa porté*" Le monde non chretien, t. 51-52, juillet-décembre 1959, p. 81-88.
- "*Le hanbalisme sous le califat de Bağdâd*", REI, XXVII, 1959, p. 67-128.
- "*Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides*", REI, XXVIII, , 1960 p. 1-71.
- "*Une fetwa d'Ibn Taimiya sur İbn Tümart*" BIFAO (Le Caire), t. LIX, 1960, p. 158-184.
- "*La elassification des sectes dans le Farq d'al-Bagdadi*", REI, XXIX, 1961, p. 19-59.
- "*Le rôle de Ali dans la Sira chiite*" REI, t. XXX, 1962, p. 7-26.
- *Les schismes dans l'Islam,* 12+466 p., Paris Payot, 1965 (index établi en 1969); 2e edition, 1977.
- "*La critique du sunnisme dans la doctrine d'al-Hilli*", REI, XXXIV, 1966, p. 35-60.
- "*L'hérésiographie musulmane sous les Abbassides*", les Cahiers de civilisati-

on médiévale (Poitiers), 1967, p. 157-178.
- "*La pensée et l'action politique d'al-Mawardi*" REI, XXXVI, 1968, p. 11-92.
- "*Contribution à l'histoire religieuse de l'Arabie contemporaine*", la Cité. Paris, 1969, p. 12-16.
- "*Contribution à l'histoire de l'Orient islamique* (les travaux de l'ERA 152)" REI, XXXVIII, 1970, p. 371-380.
- *La polilique de Gazâli*, coll. Bibliothéque d'Ètudes Islamiques t. 1, 416 p., Paris, Geuthner, 1970.
- "*Gazâlîjuriste et politique*" Mélanges de l'Université Saint-Juseph, XLVI, 1970 (Mélanges Maurice Dunand), p. 429-449.
- "*Les agitations religieuses à Baghdad aux IVe et Ve siécles de l'hégire*", Islamic Civilisation, 950-1150 D. S. Richards ed., Oxford, 1973, p. 169-185.
- "*La pédagogie d'al-Gazâlîdans le Mustaşfâ*" REI, XLIV, 1976, p. 71-79.
- *Notice sur la vie et les travaux de M. Régis Blachére*, I fasc. 18 p. Publ. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris, 1977.
- "*Şafi'i et le kalâm d'après Râzi,*" Recherches d'islamologie (Mélanges G. C. Anawati et L. Gardet) Louvain, 1978, p. 389-401.
- "*L'influence d'Ibn Taymiyya*", İslâm. Past Influence and Present Challenge (Mélanges W. Montgomery Watt), Edinburgh, 1979, p. 15-33.
- "*Allocution*", dans REI, XLV, 1977 [1981], p. 159-163.
- "*Les fondements de 'Imamat dans le Minhağ d'al-Hilli*" REI-XLVI, 1978 [1981], p., 3-56.
- "*Comment définir sunnisme et chisme*" REI, XI-VII, 1979 [1981], p. 3-17.
- *Notice sur la vie et les travau de M. Henri Terrasse,* I fasc., publ. Académie des Inscriptions et Belles lettres, Paris, 1982.
- "*Les fondements de l'autorité chez lès duodécimains d'aprés le "Minhaj" d'al-Hilli,*" La notion d'autorité au Moyen Age, Paris, 1982. p. 175-187.
- "*Renouveau de l'a'pologétique missionnaire traddionnelle au XX'e siécle dans l'oeuvre de Rashid Rıdâ*", Prédication et Propagande au Moyen Âge, Islam, Byzance, Occident, Paris, 1983, p. 271-279.
- "*La pensée politique d'Ibn khaldun*" REI, XLVIII, 1980, [1983], p. 97-117.
- *Pluralismes dans l'Islam* (recueil d'articles parus dans la REI entre 1932 et 1980, augmenté d'un index), REI-HS 15, 20 + 516 p., Paris, Geuthner, 1983.
- La profession de foi d'Ibn Taymiyya (texte, traduction et commenaire de

la Wasitiyya), coll Biblioteque d'Ededes İslâmiques t. 10,109+27 p., Paris, Geuther, 1986.
- "*Le traité sur la hisbâ d'Ibn Taymiyya,* texte et traclu" REI, LII 1984 [1991], p. 25-207.
- *Cours Professés au Collége de France,* Annuaire du Collége de France, 1956 à 1975.

Başlıca Kısaltmalar

B: İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (14 cilt), Kahire, 1932-1939.

Bed': Mutahhar İbn Tâhir al-Makdisî *el-Bed' ve't-Tarih*, Poris, 1899-1919.

Berbérie Orientale: R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, 1947 (2 cilt).

Califat: H. Laoust, *Le califat dons la dacttrine de Rashid Rıda*, (Hilafet'in ekler ve notlarla birlikte çevirisi), PIFD, 1938.

Classicisme et déclin: R. Brunschvig ve G. E. von Grunebaum, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris, 1957.

Zeyl: İbn Receb, *Kitâbu'z-Zeyl alâ tabakâti'l-hanâbile*, Kahire, ety.

Dogme et Loi: l Goldziher 1953 (2 cilt) *Le dogme et la loi de l'Islam*, Fransızca çevirisi f. Arin, Paris, 1920.

Düvel: Zehebî, *Kitâbu Düveli'l-İslâm*, Haydarabad, (2 cilt).

Egypte arabe: G. Wiet, *L'Egypte arabe dans l'hıstoire de la nation egyptienne*, Paris, 1936.

İ.A.: *Encyelopédie de l'Islam* (İslâm Ansiklopedisi), Leyde, 1913-1934).

Elaboration de I'Islam: *Travaux du Centre d'Etudes Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions*, Strasbourg-Paris, 1961.

Essai: H. Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimiya*, le Caire (PFAD), 1939.

Fark: Abdülkâhir el-Bağdâdî *Kitâbu'l-Fark beyne'l-Fırak*, Kahire 1905.

Fetâvâ: *Mecmû'at fetava Takiyyuddin b. Teymiye* Kahire, 1326-132 (5cilt).

Fihrist: İbnu'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, Kahire baskısı.

Fıraku'ş-Şia: el-Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Kitâbu Firakış-Şîa* (H. Ritter neşri), (İstanbul Küt.) İstanbul, 1931.

Fisal: İbn Hazm, *Kitâbu'l-fisal*, Kahire baskısı.

G.: C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen literatur*, Leyde, 1943-1944 (2 cilt).

Gouverneurs de Damas: H. Laoust, *Les gouverneurs de Damas sous Les mamlûks et*

les premiers Ottomans, Damas, 1952.
Greek İnto arabic: Richard Walzer, *Greek into arabic, Essays on İslâmic philosophy*, Oxford, 1962.
Hallâc: L. Massignon, *Essai sur la passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1922 (2 cilt)
Hanâbile: Eb'ul-Hüseyin, *Tabakâtu'l-hanâbile*, Kahire, 1371/1952 (2 cilt).
Ch.Aj. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, 1956.
Histoire du Maroc: H. Terrasse, *Histoire du maroc des origines â l'établissement du protectorat français*, Casablanca, 1940 (2 cilt).
Histoire de Sûlî: Muhammed b. Yahya es-Sûlî, *Ahbâru'r-Râzî ve el-Muttakî*, (M. Canard'in eklemlerle çevirisi), Cezayir 1946 ve 1950 (2 cilt)
Historiae: Ya'kûbî, *Historiae*, Houtsma baskısı, Leyde 1883 (2 cilt)
İbn 'Aqil: G. Makdisî, *İbn 'Aqil et la résurgence de l'Islam traditionaliste au Ve/XI'e siécle*, PIFD, 1962.
Ibn Batta: H. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Batta*, PIFD, 1958.
İbn Qutayba: G. Lecampte, İbn Qutayba (ö. 276/889): *L'homme, son oeuvre, ses idées*, PIFD, 1965.
İfsâh: İbn Hübeyre, *Kitâbu'l-ifsâh*, Râgıb Tabbah neşrî, Halep, tarihsiz.
İmâmet du Yémen: C. Von Arendonk, *Les débuts de l'imâmat zaydite du Yémen* (fransızca çeviri), paris, 1960.
Introduction au droit musulman: Louis milliot, *Introduction à l'histoire du droit musulman*, Paris, 1953.
İrşâd: el-Müfid, *Kitâbu'l-İrşâd*, Teheran, tarihsiz.
İslamic Law: J. Schacht, *An introduction to islamic law*, Oxford, 1964.
Kâmil: İbnu'l-Esîr, *Kitâbu'l-Kâmil Fi't-Tarih*, (Tornberg neşri), Leyde, 1851-1876 (14 cilt)
Hıtât: Makrîzî, *Kitâbu'l-Hıtat*, Kahire baskısı, 1326/1909 (4 cilt)
Kitâbu'ş-Şeria: Ebû Bekir el-Acurrî, *Kitâbuş-Şeriâ*, Kahire, 1369-1950.
Kitâbu's-Sünne: Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu's-Sünne*, Kahire,tarihsiz (daha sonra Redd 'alâ el-Cehmiyye ve'z-zanâdıka adıyla basıldı).
KMF: Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-Fırak*, Dr. Muhammed Cevad Meşkur neşrî, Teheran 1963.
Kütübü'ş-Şiâ: Ebû Cafer et-Tûsî, Fihrist *Kütübi'ş-Şia*.
Lexique technique: L. Massignon, *Essai sur les origines dus lexique technique de la mystique musulmane*, 2. baskı, Paris, 1954.
Makâlât: Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlatu'l-İslâmiyîn*, (H. Ritter neşrî), İstanbul, 1924-1930 (2 cilt)
Makâtilu't-tâlibîyin: Ebû'l-Ferec el-İsfehânî, *Kitâb makâtili't-Tâlibiyîn*, Kahire baskısı.
Methodologie d'Ibn Taimiya: H. Laoust, *Contribution â une étude de la methodolo-*

gie canonique d, Ibn Taimiya, Le Caire (PIPAO), 1939.
Milel: Şehristânî, *Kitabu'l-Milel ve'n-Nihal,* Kahire basıkıs, 3 cilt.
Milieu basrien: Ch. Pellat, Le *milieu basrien et la formation de* Jâhiz, Paris, 1953.
Mîzan: Zehebî, *Kitâb Mizani'l-Ictidâl,* Kahire, 1325 h. (3 cilt).
Moslem Schsms: Abraham S. Halkın, *Moslem Schisms and sects,* Telaviv, 1935.
Mouvvements İraniens: Gh.H. Sadighı, *Les mouvements religieux iraniens aux II^e II-I^e de l'hegire,* Paris, 1938.
Mouvements Poplulaires: Cl. Cahen, *Mouvements Populaires et autonomisme urba-in dans l'Asie müsülmane,* arabica içinde, V, 1958 (225 vd.) ve VI (1959, 25-56 ve 223-265)
MRK: Ahmed b. Teymiyye, *Mecmuatu'r-resâili'l-Kübrâ,* Kahire, h. 1332 (2 cilt).
MRM: Ahmet b. Teymiye, Mecmuatu'r-resâil ve'l-mesâil, Kahire, h. 1349, 5 cilt.
Ms: Ahmet b. Teymiye, *Kitâb Menheci's-Sünneti'n-Nebeviye,* Kahire, h. 1321 (4 cilt)
Muğnî: Muvaffakaddin b. Kudâme, *Kitâbu'l-Muğnî,* Kahire, 1922-1930 (12 cilt)
Muhtârât: el-Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât fi'l-mezhebi'l-mukhtârât,* Tebriz, tarihsiz.
Muhtasar: Abdurrezâk er-Res'anî, *Muhtasar Kitâbi'l-Fark,* Ph. Hitti neşri, Kahire 1924.
Muntazam: İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu'l-Muntazam,* Haydarabad, tarihsiz (8 cilt)
Muslim Creed: A.J. Wensinck, *The muslim Creed,* Camridge, 1932.
Mu'temed: Ebû Ya'la b. el-Ferrâ', *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usûli'd-dîn.*
Mutezile: Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile,* Kahire, 1366/1947.
Nechcü'l-belâğa: İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerh Nehcil-Belâğa,* Kahire baskısı.
Orient Müsülman: Cl. Cahen, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman,* Paris 1961.
Origins: J. Schacht, *The origins of muhammadan jurisprudence* Oxford, 1950.
Origins of Ismâ'ilism: Bernard Lewis, *The origins of Ismâ'ilism,* Cambridge, 1940.
Philosophie Islamique: Henry Carbin, *Histoire de la philosophie Islamique,* Paris, 1964.
Philosophy and théology: W. Montgomery Watt, *Islamic philosophy* and theology, Edinburgh, 1962.
Précis de droit: L. Haoust, *Le précis de droit d'Ibn Qudâma,* Damas (FIPD), 1950 5bu eser, *Kitabu'l-Umde*'nin yazar hakkında bir sunuş'la birlikte fransızcaya çevirisidir).
Professions de foi hanbalites: H. Laoust, Les *premiéres professions* de foi hanbalites dans les Mélanges Louis Massignon, Damas, 1957 (III 7-35)
Ravza: Muvaffakaddin b. Kudâme, Ravzatu'n-nâzır ve Cennetü'l-münâzır, Kahire, h. 1342 (2 cilt).
Ravza behiye: Ebû Üabe, *Kitâbu'r-Ravazi'l-behiyetî mâ beyne'l-eş'âire ve'l-mâturidiye,* Haydarabad, h. 1322.
Ravzâtu'l-Cennât: Muhammed Bâkır el-Hıvansârî, *Ravzâtu'l-cennât,* Téheran, ta-

rihsiz.
Rise of the fatimides: W. Iwanow, *The rise of the Fatimides*, Londres, 1942.
S. G. BRockelmann, *Supplement-band*, Leyde, 1937-1942 (3 cilt).
Şezerât: İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, Kâhire, h. 1351 (8 cilt).
Şâfiî'ye: Tâceddin es-Rübkî, *Tabakâtu'kş-Şafi'iye*, Kahire, 1324/1905 (4 cilt)
Shi'ite religion: D.M. Donaldson, *The shi'ite Religion*, Londres, 1933.
Systême mu'tazilite: A. Nader, *Le systême philosophique des mu'tezila*, Beyrouth, 1957.
Tabakât: İbn Sa'd, *Kitab Tabakâtı'l-Kübrâ*, (Sachau neşri), Leyde, 1904-1917 (8 cilt).
Tabakâtu'l-Mü'tezile: İbnu'l-Murtaza, *Kitab Tabakâtı'l-Mu'tezile*, Leyde, 1962.
Tebyîn: İbn Asâkir, *Kitab Tebyîni'l-Müfterî*, Şam 1347/1928.
Tahâviye: *Kitab Şerhi'Tahâviye fi'l-Akideti's-Selefiye*, Kahire, h. 1348.
Tehzîb: İbn Hacer el-Askalânî, *Kitab tehzibi't-tehzîb*, Haydarabad, h. 1325-1327 (12 cilt)
Tecâribu'l-Umem: Miskeveyh, *Tecâribu'l-Umem*, (H.F. Amedroz neşrî), Londres, 1920 (2 cilt)
Telbis İblîs: İbnü'l-Cevzî, *Telbis İblis*, Kahire, 1928.
Tenbih: Ebû'l-Hüseyin el-Malâtî, *Kitabu'r-redd ve't-tenbîh*, Kahire baskısı.
Tarih: Taberî, *Tarihu'l-umem ve'l-mulûk*, Kahire baskısı, 1358/1939.
Tarihu Bağdâd: el-Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdâd*, Kahire, 1931 (14 cilt)
Tarihu Haleb: Râgıb Tabbâh, *Tarihu Haleb*, Halep 1928 (14 cilt)
TH: Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, Haydarabad, h. 1333-1324 (4 cilt)
Thelologie musulmane: Louis Gardet et M.M. Anawati, *Introduction â la theologie musulmane*, Paris, 1948.
Traité de droit public: H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimîya*, Damas (Pıfd), 1948 (es-Siyâsetü'ş-Şerîye'nin notlar eklenerek Fransızcaya çevirisi)
Usûl: Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Kitab Usulîd-din*, İstanbul, 1128.
Vâsıtîye: Ahmed b. Teymiyye, *el-Akidetü'l-Vâsıtîye*, Kahire, h. 1346 (Selefiye neşri, 4 baskı).

İndeks

İSLÂM'DA AYRILIKÇI GÖRÜŞLER

Çağımızdan önceki çağ, müslüman milletlerin bugünkü hayatına temel teşkil etmeye devam eden çeşitli yenilikçilik ve çağdaşlık şekillerine tanık oldu. Bütün bunların da ötesinde, İslâm misyonunu sürdürüyor. Onun içindir ki, yaşadığımız devrin tüm zorluklarına rağmen, İslâm'ın, değişkenliği içerisinde taraftarlarına ulaştırmaya devam ettiği geleneklerin ve ilhamların kalıntılarını iyice tanımak her zamankinden daha önemlidir.

Mezhepler ve fırkalar, inançsızlık, laiklik ya da dinsizliğin, bazan muvaffak olan, ama herzaman tehlike arzeden ilerleyişi karşısında, takriben aynı terimlerle birlik ve bütünlük, yenilikçilik ya da modernciliğin hususi fazileti üzerinde ısrarla durmalıdırlar. Ünlü bir hadis Peygamber'in şöyle dediğini bildirir: "İslâm ilga etmekle başladı ve yeniden ilga edecektir". Bu devir, bir fırkanın tek başına kurtulabileceği bir devir değildir ve İslâm'ın, yalnızca yeni realitelerle değil, aynı zamanda kendisini kuşatan tüm dinî zümrelerle her yönden diyalog kurma çağrısında, ancak derûnî bir dahilî diyalog tarafından hazırlanırsa verimli olabilir. Eğer İslâm yarının manevî güçlerinden birini kurmayı tasarlıyorsa, bugün teknisyenlere ve mühendislere olduğu kadar din bilginlerine ve tarihçilere de ihtiyacı vardır.

ısbn 975-352-114-6



İslam Düşüncesi